مجلة الفكر والفن المعاصر

# القاهرة

العدد (١٥٤) سبتمبر ١٩٩٥



## النص الكامل لكتاب چاك بيرك الأخير

## «إعادة قراءة القرآن»



## حساب سلامة موسى مع التاريخ

## آداب سورية وفنونها

# القاهرة


مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب

العدد (١٥٤) سبتمبر ١٩٩٥

الثمن فى مصر: جنيهان

**الثمن فى الخارج**

العراق ـ ١٥٠٠ فلس ـ الكويت ١,٢٥٠ دينار ـ قطر١٥ ريالا ـ البحرين ١,٥٠٠ دينار ـ سوريا ٧٥ ليرة ـ لبنان ٣٠٠٠ ليرة ـ الأردن ١,٢٥٠ دينار ـ السعودية ٢٠ ريالا ـ السودان ٤٧٠٠ ق ـ تونس ٤ دينار ـ الجزائر ٢٨ دينارا ـ المغرب ٤٠ درهما ـ اليمن ١٠٠ ريال ـ ليبيا ١٫٦ دينار ـ الإمارات ١٥ درهما ـ سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال ـ غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا ـ لندن ٤٠٠ بنس ـ الولايات المتحدة دولاران.

**الاشتراكات فى مصر :**

عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

**الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددًا] :**

- البلاد العربية: أفراد ٣٠ دولارا، هيئات ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: أفراد ٤٨ دولارا، هيئات ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.



**العنوان: مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥**

# القاهرة

العدد ١٥٤ سبتمبر ١٩٩٥

فهرست:

## المواجهات



## الفصول والغايات

مقالات:



شعر:



قصص:



## المراجعات



## المحاورات

# من المحــــــــرر

# شكــــرا لكـــم جـــمـــيـــعــا

قد يسرنى أن أعود إلى هذا المكان، وفى هذا المنبر بالذات، بعد معاناةٍ أليمة عانيتها ولاأزال دون وجلٍ ودون خشية على مستقبل الفكر الذى أدعو له ومستقبل مصر التى أراها.

لقد كانت جموع المصريين من حولى، من اللحظة الأولى خير عنوانٍ على هذا الشوق العارم، فقد أثبت جميع المصريين على اختلاف اتجاهاتهم أنهم حريصون ـ لا على غالى شكرى بالتحديد ـ ولكن على ما يمثله غالى شكرى من قيم ومبادئ فى الحياة المصرية . وبقدر ما كانت تسرنى وتثلج قلبى باقات الزهور والمكالمات التليفونية التى أسرتنى فى غربتى فى باريس بقدر ما أحسست أن فيضًا من المشاعر الصادقة يجتاحنى، وأننى سأغادر المحنة فى وقت قريب أدهش الطب والأطباء وأذهل الإخوة والأصدقاء من مصر والعالم العربى .

إننى مدين بالشكر والعرفان للدكتور عاطف صدقى رئيس الوزراء، والفنان فاروق حسنى وزير الثقافة والدكتور ممدوح البلتاجى وزير السياحة. والدكتور حسين بهاء الدين وزير التربية والتعليم والدكتور ثروت عكاشة والدكتور فوزى فهمى والدكتور سمير سرحان والدكتور جابر عصفور والأستاذ محمد غنيم الذين غمرونى بمودتهم ومحبتهم. فيما اتخذوه من قرارات وأفعال أو ماتبنوه من قيم ومبادئ. ولكنى مدين أيضًا لآلاف المثقفين البسطاء، وخاصة كتيبة مجلة «القاهرة»، وأفراد أسرتى وغيرهم ممن أثبتوا أنهم يغارون على القلب المثقف أكثر من أى شىء آخر فعاشوا له، وقد أعطونى من وجدانهم الكثير الذى يرتاح لتسجيله القلب بفرح لأننا لا ينبغى أن نقنط أو نيأس أو يصيبنا الإحباط بأى وجه من الوجوه .

لقد كنتم جميعًا أهم كثيرًا من العصا فى يدى لتعلم المشى من جديد، كنتم جميعًا أهم من المقعد المتحرك تحتى فى قطع المسافات، قبل إن ينقلنى مجددًا إلى الحركة الطبيعية . إنكم كنتم حولى فى أقسى اللحظات، وسوف أذكر ما حييت كيف أن بعضكم قد ترك مسرات الحياة وعادنى فى وقت صعب، لا يقدر عليه إلا الذين وهبوا أنفسهم لمصر وترابها .

وهكذا بالرغم من أننى لم أَحُزْ بعدُ على الشفاء الكامل وتعوزنى شهور لمعالجة أطرافى، فإننى أبادر بهذه الكلمة إلى شكركم، وأحيى الوطن فيكم متضرعًا أن تجدوا السلوى فيما تعلقونه على شخصى المتواضع من آمال .

غالى



## رسالة نجيب محفوظ الصوتية لغالى شكرى

يا عزيزى غالى ...

أنا عرفت أخبار حالتك ..

وبعد ماكنت قلقان من أخبار لا أساس لها من الصحة ـ أطمأنيت أنى هارجع تانى أشوف مقالات وتفكير غالى شكرى وأنا أرجو لك الشفاء من أعماق قلبى، وأرجو أن تظل تشغل مكانتك الأدبية والفنية فى حياتنا الثقافية إلى أبد لما تشيخ، وتشيخ، وتعدّى المائة .

نجيب محفوظ

# النص الكامل لكتاب جاك بيرك الأخير

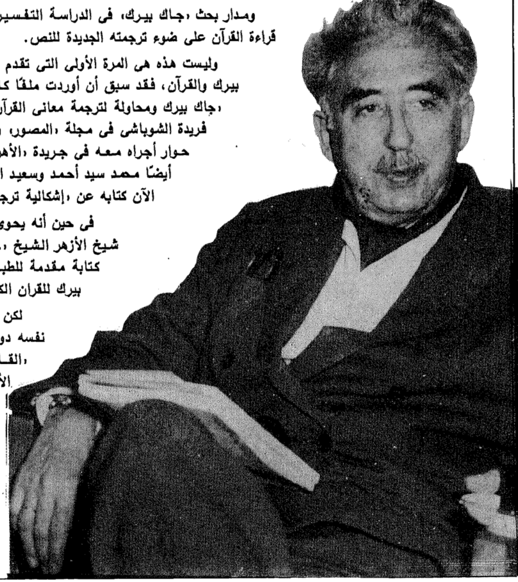
## «إعادة قراءة القرآن»

◘ حينما كنت أعيد قراءة القرآن، جاك بيرك.

# حينما كنت أعيد

كانت ترجمة «جاك بيرك» المستشرق الفرنسى العالمى المعروف لمعانى القرآن الكريم قد أثارت جدلا واسع النطاق فى أعقاب صدور الترجمة فى اللغة الفرنسية بباريس عن دار نشر «سندباد» فى عام ١٩٩٠ . وقد تم إحياء الجدل من جديد بعد أن أصدر فى صيف ١٩٩٣ كتاباً بعنوان «إعادة قراءة القرآن»، وهو عبارة عن سلسلة محاضرات ألقاها فى «معهد العالم العربى» بباريس لتقديم ترجمة لمعانى القرآن الكريم. والواقع أنه إعادة صياغة لما قد نشره فى ظهر ترجمته والذى يحمل عنوان «حينما كنت أعيد قراءة القرآن الكريم»، إذ إن النصّين وجهان لعملة واحدة، إلا أن النص المكتوب هو الأدق بطبيعة الحال وإن كانت الصيغة الأصعب والأكثر كثافة. وتقدم مجلة «القاهرة» هنا لأول مرة فى اللغة العربية، الترجمة الكاملة للدراسة التفسيرية التى ألحقها «بيرك» بنصّ ترجمته للقرآن الكريم والتى تقع فى ٨٢ صفحة وتمتد من ص ٧١١ إلى ص ٧٩٣ فى طبعة سندباد.

ومدار بحث «جاك بيرك» فى الدراسة التفسيرية هو اقتراح أسس إعادة قراءة القرآن على ضوء ترجمته الجديدة للنص.



وليست هذه هى المرة الأولى التى تقدم فيها مجلة «القاهرة» «جاك بيرك والقرآن»، فقد سبق أن أوردت ملفًا كاملا فى أغسطس ١٩٩٣ عن «جاك بيرك ومحاولة لترجمة معانى القرآن الكريم». وبعد وفاته كتبت فريدة الشوباشى فى مجلة «المصور» ونشر شريف الشوباشى آخر حوار أجراه معه فى جريدة «الأهرام». كما كتب فى الأهرام أيضًا محمد سيد أحمد وسعيد اللاوندى الذى لم ينشر حتى الآن كتابه عن «إشكالية ترجمة القرآن الكريم».

فى حين أنه يحوى معلومات مهمة عن قبول شيخ الأزهر الشيخ «جاد الحق على جاد الحق» كتابة مقدمة للطبعة الثانية من ترجمة جاك بيرك للقران الكريم.

لكن أحدًا لم ينشر كلام «بيرك» نفسه دون وسيط. لذلك تنشر مجلة «القاهرة» فى هذا العدد للمرة الأولى النص الكامل لـ «حينما كنت أعيد قراءة القرآن الكريم» مترجمًا إلى اللغة العربية بقلم وائل غالى. ■

# قـــراءة الـقـــــرآن

## جـــاك بيـــرك

**استهلال..**

قإننا إذا بدأنا دراسة القرآن فى شموله فهذا يعنى أن هذه الدراسة تهدف إلى مقاربة القرآن من أعسر نواحيه. فهى دراسة تبحث فى الصلات التى تربط المجموعات التى يؤكدها القرآن بمجموعاته الصغرى (السور) وبتقسيماته (آياته)، بل قد تغوص الدراسة إلى أبعد من ذلك، وتحلل توزيع الآيات إلى أحكام، وتقسم الأحكام إلى مجموعات (الألفاظ)، ومن يدرى؟ قد تصل الدراسة إلى العمق الأخير فتستخدم علم الصوتيات بدل النحو والمنطق والخطابة، ومن المؤكد أنه حتى ولو تحققت هذه الأهداف فسوف تظل آذاننا صاغية إلى الأنغام الطويلة والقصيرة التى يحفل بها النص العظيم. وقد ننهى مهمتنا بأن نمضى فى الطريق العكسية ونعيد بناء كل تقسيماته.

وحسبما نعلم «فإنه لم يسبق قط أن حددت دراسة واحدة لنفسها هدفًا مماثلا يتطلع إلى هذه الدرجة من الطموح. أو بعبارة أخرى لا يزال عديد من المشكلات التفصيلية التى تملأ برنامج إعادة البناء، تحرك البحث الإسلامى والاستشراقى، ولاتزال هذه الإشارة، بسبب الإلحاح الواضح من الباحثين المسلمين فى سبيل استخراج المعنى الأفضل للتعبير، كما ظل الباحثون الاستشراقيون يلحون على ضرورة استنتاج تفاوت الصياغة الزمنية من داخل البحث الاستشراقى.

وأعتقد بأنه علينا جميعًا أن نفهم أولا - فى حدود أدواتنا بالطبع - منطقى الوحدة والتطابق قبل أن نغوص فى إدراك أى شىء آخر وذلك لما يتصف به مجال الدراسة من توحيد وخبرة معاشة فى حد ذاتها أو فى حدود معطيات التراث المنقول.

اولا أتصور من الممكن أن نطالب هذا النوع من البحوث التى يقوم بها شخص واحد فقط بأن يأتى بنتائج نهائية فى قضايا هى فى عيون المسلم غائبة عنه أصلا.

غير أننا لو افترضنا أنها قضايا غائبة عن الإنسان المسلم فهى قضايا - مع ذلك مستخلصة غيبيًا أو باعتبارها سرًا أو أنها قضايا غير قابلة لأن يدركها المرء لكنها على الأقل تقدم نفسها لكى يلتزم بها الإنسان ويستخدم عقله، ولا يجب أن نغض البصر عن هذه الفكرة، ولا يجب أن نغمض أعيننا عن الفكرة الأخرى القائمة على تجديد الذاكرة أو تلك القائمة على الذكر كما يقولون فى اللغة العربية، تذكر الرسالة وتحدد نفسها من خلاله، وإحدى غايات الذكر هو النظر إلى زماننا والتأصيل الجذرى لمعالجة الحاضر وتعيين مشروع المستقبل ومن هنا فحتى لو كان تجديد المقاربة ممكناً فهو فقط تمهيد لها».

### الفصل الأول: الجمْع

#### مقدمة

إذا اعتمدنا المصادر التقليدية نستطيع أن نقول إن كتابة القرآن بأدوات ثرية بدأت منذ بدايات الوحى وهو أمر قد أثار الجدل منذ وقت مبكر غير أن هذه المصادر ظلت مفككة، وحوت منذ البدء المتناقضات، واستقر الرأى على الاعتماد على ذاكرة الرواة بسبب ما يمتاز به الصوت فى هذه المجتمعات من أهمية، وكانت - ولا تزال - المجتمعات المسلمة ترى فى الصوت القدرة على حمل النفخة الحيوية، ودوّن المصحف واستقر فى صورة نهائية على أساس هذه المصادر المختلفة منذ زمان الخليفة **عثمان ابن عفان** ( ٦٥٦م)، أى فى زمان التحولات الاجتماعية الكبيرة التى حدسها **طه حسين** وأصبح الكتاب - الذى قد تم اعتماده بالتالى رسميًا - يحترم النظام القائم والجوهرى الذى أمر به النبى **محمد** (ص) متلقى الوحى الإلهى.

«كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع».

هكذا تحدث **زيد بن ثابت** أحد الصحابة(1)، المفترض إذن أن الجمع تعقد وأجل الترتيب، وصحيح أنه حسب **ابن عطية** (ت٥٤١) ، لم يستهدف الجمع سوى أطول سبع سور، وما فيها من تهاويم ومفاصل، ولم يقدر لباقى السور أن تنقسم فى أثناء الجمع، لكنى لم أدخل فى الجدل الذى من المحال أن يحسمه أحد لأنه جدل يتصل بالأحاديث المقتضبة التى على درجة معدومة من المصداقية، والأمر الأهم بالنسبة لكل منا بعيد عن ذلك، ولا أريد - على خلاف النقد الاستشراقى - أن أعيد بناء آثار، وإنما أريد أن أحلل ديناميكيًا الموضوع الحى الحقيقى.

## أ - غيبة الانسجام الدّال

هناك ملاحظة أولية تفرض نفسها من زاوية النظر التي أنظر منها وهي أن ترتيب السور في أول المصاحف كما في آخرها ليس ترتيبًا زمنيًا يسلسل نزول الوحي. بل هناك نقطة أهم، نجد في كثير من الأحيان وفي داخل السورة الواحدة وصلات بل آيات نزلت في لحظات مستقلة عن بعضها بعضًا، ولا يشعر الإنسان المسلم أو عالم الإسلام بالقلق إزاء هذه الظاهرة [٢]، وكتب ابن رشد يقول في سياق الحديث عن إدانة مالك لفكرة الجمع الجزئي للقرآن: «نزل القرآن على الرسول (ص) في فترات متتالية حتى اكتمل، ثم، جمع في مصحف واحد يفرض نفسه على الذاكرة لأنه مصحف».

وهكذا تأتي السورة الثانية «سورة البقرة» في مقدمة الكتاب الكريم بينما هي نزلت في سياق لاحق هو الوصول إلى المدينة، (ويقول البعض إن جزءًا فقط من هذه السورة هو الذي نزل في أثناء السير بين المدينتين) في حين أنها تحتوي على إحدى آخر الآيات حسب ترتيب النزول.

و«سورة المائدة» هي على وجه التقريب آخر سورة موحاة (وهي السورة رقم ١١٢ حسب الرأي المتواتر، وحسب ترتيب **نولدكه** فهي السورة رقم ١١٤ لكنها تحتل المكان الخامس في ترتيب السور، المجموع.

ويصل غياب الانسجام بين ترتيب النزول وبين الجمع أحيانًا إلى حد التناقض فتتلاصق السورة رقم ٢٨ سورة «الأنفال»، والسورة رقم ٩ سورة «التوبة» في المصحف النهائي، إلى حد أن السورة رقم/٩ لا تحمل عبارة «بسم الله الرحمن الرحيم» المعتادة، وبالتالي ينظر بعضهم إلى السورة/٩ على أساس أنها تتلو السورة رقم/٨، لكن التراث ينظر إلى سورة/٨ في الجمع باعتبارها السورة/٨٨ في ترتيب النزول. (السورة/٩٥ حسب **نولدكه**) في حين أنها هي نفسها السورة/٩ التي تأتي /١١٣ في الترتيب الزمني المسلسل، وإذا كانت السورة/٨ أو السورة/٩ تتماهيان في الموضوع وهو ضبط الجمهورية النبوية، بمعنى أن السورة/٨ تورد حدثًا هو حدث بدر، بينما تورد السورة/٩ **غزوة تبوك**، فإنه بين الغزوة الأولى، وبين الغزوة الثانية يبقى التماهي في إطار أشمل هو إطار الصعود السياسي.

غير أن غيبة الانسجام المعتادة ليست ثابتة، فإذا كان هناك بين الترتيب المسلسل، وبين نظام الجمع، فإنهما يلتقيان في بعض الأحيان، وهكذا نجد سورًا متتالية في الزمن ومتجاورة في الجمع في الوقت نفسه، بل يتسق الجمع مع ترتيب النزول المعروف. في/١١ سورة مرقمة من السورة/٣١ إلى السورة/٦٧، أي من سورة «لقمان» إلى سورة «الملك»، وتتناوب عشر وحدات أخرى في إطار موضوع وتقع هذه الوحدات على غير انتظام في ترتيب النزول في صفوف: (كالصف/٧٥)، /٩٠/٣٨/١٠٦) إلخ وتنفصل النصوص الساطعة في سورة «يس» وسورة «غافر» عن المجموع.

فهل نستطيع أن نتحدث عن مجرد درجة؟ وقد يقول بعضهم الآخر هل نستطيع أن نتحدث عن دعامة مركزية؟ ربما تجيز البحوث اللاحقة هذا الحق فهناك نقطة أهم: السورة التي تفتتح السلسلة (السورة/٣١) تحتل في ترتيب النزول موقعًا متوسطًا (١١٤-٥٧) وبالطبع يصل المركز الصوتي للقرآن (رقم الحروف نفسها، رقم الصوامت الواردة في جميع المواضع) إلى القمة في سورة «الكهف» (السورة/١٨)، بينما تقع في الجمع بعيدًا تمامًا في مقدمة السلسلة المقصودة هنا، والأمر نفسه ينطبق على المركز التصنيفي (عدد الآيات هو نفسه في جميع المواضع «فيقع المركز التصنيفي في السورة/٢٧) سورة «النمل» نجد أن سورة «ق» واردة بالفعل في مجموع السور المتلاقية التي كانت تدور حولها الفقرة السابقة، وهي المقطع قبل الأخير من مقاطع تلاقي السورة والغريب أنها تحتل تقريبًا موقعًا في الجمع يشابه الموقع المتوسط الذي تحتله سورة «لقمان» في ترتيب النزول.

وعليّ أن أشير إلى بعض الثوابت الأخرى: يرتب الاستشراق السور ترتيبًا متعدد المراحل، ثلاث مراحل: مرحلة «مكية» ومرحلة «مدنية»، ولست أقصد أني أعتمد اعتمادًا متطرفًا على هذا التقسيم الحاد، غير أنه علينا أن نلاحظ أن هذه المراحل تتميز ببعض الاختلافات الأسلوبية، ففي المرحلة الأولى تندفع الدعوة بقوة محيية ويتسع الإيقاع في المرحلة الثانية ويصبح شارحًا ثم في المرحلة الثالثة يختار النص بوضوح الأسلوب البلاغي كما يسود المنطوق التشريعي إلا أن السور الأولى في النزول تتجمع في القسم الثاني من الكتاب

وتتجمع النصوص المنسوبة إلى «المرحلة الثالثة، كأنما على نحو تركيبي في القسم الأول، وتتوزع السور المدنية التي تهدف أساسًا إلى تنظيم الجماعة على السورة الثانية «سورة البقرة، وحتى السورة/ ١١٠ سورة «النصر» وهذا يعني أنها تتوزع على المجموع كله تقريبًا وقد نستطيع أن نورد ملامح أخرى، تحوي بعضها قدراً قد يدهشنا، لكن علينا ألا نسقط في هاوية الذين يبالغون في التفسير إلى حد التنظير العددي والحرفي، وحتى إذا كانت مقاربتهم تقوم على الحاسب الإليكتروني فهي لا تعني أنها مقاربة تخلو من المصادفة فإن مجموع الثوابت والتناظرات غير القابلة للدحض تبرهن على نحو موفور- حسبما أعتقد- على وجود نظام قرآني متفرد ومعقد، بل قد أذهب إلى حد القول بأن القرآن يتسم بطابع حر.

## (ب) مقاربات محورية

أما السورة الثانية، سورة «البقرة» فهي التي تجمع أكبر عدد من المحاور، ألا يطلق عليها التراث صفة «أم القرآن» بمعنى أنها «مولدة القرآن»، ورغمًا عن هذا التعدد في المحاور، فالسورة لا تهدينا عرضا موسوعيًا خصوصًا في القسم الأول الحافل بالألوان والحركة، من الآية (٦٧) إلى الآية (٧٣) وفي موازاة النص الإنجيلي عن الأعداد ولكن في صورة خاصة تورد سورة «البقرة» حوارًا بين العبرانيين وبين **موسى** ويأمرهم **موسى** بأن يضحوا ببقرة، فطلبوا منه أن يصف الحيوان؛ فرسمها أولا بالسلب ثم بالإيجاب. ومن تقريبيات متتالية إلى أخرى بدا أن الضحية لن تشبه ضحية أخرى، وحسب المنطق الملموس ينفصل النموذج المختار عن الجنس والنوع وهكذا نستطيع أن نقول إن الإسلام ينفصل عن تعاليم التوحيد السابقة، والمقصود هنا، الصلات التي كانت تربط الإسلام باليهودية، وفي السورة الثالثة، سورة «آل عمران» سوف يكون المقصود أساسًا،هو صلات الإسلام بالمسيحية، ومن جانب آخر، يركز هذا الجزء كله من القرآن- حسبما أعتقد- على الجنس وصلاته بالنوع، لكن هل سوف يتواصل الهدف بالوضوح التفاضلي نفسه؟ تلمس السورة الرابعة، سورة «النساء» والسورة الخامسة، سورة «المائدة»، حسب جواز تفاوتهما، بعدين جوهريين من أبعاد الحياة الإنسانية هما: الجنس والغذاء، وقد يكون الأمر متناقضًا: أن نخوض- حتى ولو بطريقة موارية- في السورة السادسة، سورة «الأنعام»، في إعادة النظر في تربية الماشية ومع السورة السابقة، سورة «الأعراف»، نرتفع إلى دراسة غايات الإنسان والعالم الأخيرة...

وهكذا نرى أن الخط الذي كنا قد تصورناه ينقطع إلا إذا كنا في حالة تغيير الكلام فنعتبر- حسب **الشيخ شلتوت** في تفسيره- أن «الفاتحة» تحتوي على جميع الأفكار التي سوف تلهم باقي الكتاب، والتي هي بالطبع السيادة الكونية، تتلوها الرحمة المتكررة بإلحاح الحساب والهدى، وبالتالي فعموم الإشارة يصبح ضمن هذا الافتراض ممتدًا إلى درجة نتردد فيها أن نتبع المفسر. فلنستمع إليه بالأحرى حين يعرف «سورة البقرة» ويصفها أنها مختصر تشريعي تمهيدي (وهو الأمر الصحيح فقط بالنسبة للقسم الثاني) والسورة الثانية وحتى السورة السادسة سببها حسب قوله، الإقامة الجماعية في المدينة! وأما السورتان السادسة والسابعة فهما بكاملهما يتصفان بالصفة الأخلاقية والروحية وتسبقان- منطقيًا- السورتين الثامنة والتاسعة اللتين تهدفان الصلات بالخارج: فهما هو الإسلام يتكون في صيغة جماعية وبالتالي تتوزع السور التسع الأولى في شكل تتبع معقول، إلا أن المفسر العالم لم يقنعني إلا في جزء واحد من كلامه، فالتقسيم الداخلي والخارجي الذي يقسمه، ليس التقسيم الوحيد وتخضع زاوية النظر عنده إلى اهتمامات اجتماعية وسياسية هي اهتمامات إسلام عصره والتي رفعها **سيد قطب** بعد ذلك إلى ذروتها، لكنها لا تطابق كامل الرسالة، بل هي لا تطابق- حسب اعتقادي- إلا الجوانب الجوهرية في الرسالة.

صحيح أنه انطلاقا من هذه السور العشر الأولى (وسوف أشير في مواضع أخرى إلى أهمية الإيقاع العشري في القرآن) تتتابع النصوص، التي تبدو وكأنها تلتقي في السورة الخامسة عشرة، «سورة الحجر» (أحد أسماء المقدس) إلى وثبات السورة الرابعة والعشرين البديعة، مثل «سورة النور» مرورًا «بسورة النحل» التي تغنى مثل **بارمينيدس**، الله والطبيعة ومرورًا بالوثبة الجليلة في السورة السابعة عشرة، «سورة الإسراء» أبناء إسرائيل في اتجاه هذا المركز اللغوي في الكتاب كما رأيناه يقع في السورة الثامنة عشرة في «سورة الكهف»، الآية(٥٥) وأكرر أن هذا الموقع المتوسط

# إعـــادة قـــراءة القـــرآن

لا يمكن ألا نعبأ به، كما لا يمكن ألا نعبأ بالمراكز السطحية الأخرى.

وبالطبع لاحظ القارئ أنه في هذه المحاولة في القراءة الطولية - إن جاز التعبير - لم تساعدنا عناوين السور إلا بالقليل، فالبفعل لا تطابق دلالتها إلا نادراً دلالة النص المعلن عنه، وبالتالي لا يجب أن ننظر إليها إلا من ناحية أنها تمثل مقاييس لا تهدى أحياناً سوى علاقة بعيدة عن المضمون، فهي مختارة أغلب الأحيان على سبيل إثارة مفعول الصورة، أو مفعول الجهر وخطابها المعجمي النادر، أو بالعكس طابعها المعتمد - من جانب آخر - إلى النبي (ص) نفسه، وأغلب الأحيان إلى الصحابة. وعلى أية حال، لا تهدف عناوين السور سوى التحقق من هوية النص، وتتحدد هوية النص أو حده التقريبي بإحالات غير العنونة أو بملامح تحقيق الهوية التي تفلت فتعطينا الآية (٣٣) من السورة الرابعة، «سورة النساء» إشارة سريعة إلى درجات التعاقب، ثم بطريقة أكثر دلالية بالنسبة لموضوعنا في الآية (٣٦)، نجد تحليلا لتضامنات المجموعات تحت اسم الولاء، تضع الآية في المقدمة الأب والأم، ثم الأقارب ثم الأيتام والفقراء والزبائن بالقرابة والتجاور ثم الرحالة، وانتهاء بالعبيد، فلنلاحظ هنا العدوى بين القرابات الطبيعية وبين القرابات الزائفة، فقد كان النظام الإسلامي يحوى بداخل بنائه بعضاً من القيم السابقة على ظهوره وأما السورة الثامنة، «سورة الأنفال» فتواصل فيما يبدو، العرض، بتحليل درجات الانتماء، وعلى رأس الصلة الناتجة عن التضامن الديني الجديد:

المهاجرون والأنصار وفي الدرجة الأقل لكن في وضع مشابه، يقع الذين تحولوا عن الإسلام في وقت متأخر (الآية٧٥) هؤلاء الذين آمنوا من بعد وأخيراً، أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله، بمعنى أن أبنية السلالة محفوظة ومصدقة، بل مندمجة في المجتمع الجديد باسم القانون الإلهي، دائماً الملغمات. والسورة التاسعة، «سورة التوبة» تزودنا باعتبارات مختلفة، ليست هذه المرة عن البنيات الأولى للقرابة وإنما عن فئات تقريبية موصوفة في صورة تهجينية. وهكذا المنافقون والبدو والمتعصبون والمشركون، بل هؤلاء الذين تم اتهامهم في فترة من الزمن بالعجز - فيتسع الأفق وتكتمل الشريعة وفي السورة الثالثة والثلاثين، «سورة الأحزاب»، الموضوع هو نوع من أنواع السيمفونية التي تشمل جميع تمارين التضامن مع ما هو مربوط في جانب منه بالحميمية، الأكثر اختباءً بمعنى حميمية بيت النبي (ص) نفسه، وفي جانب آخر، السياسة الخارجية للمدينة، وقد بدت الاعتبارات التي قدمناها عن السور العشرين الأولى، اعتبارات ذاتية، فهل أجرؤ أن أواصلها بعض الوقت، بعد السورة الثامنة عشرة، أي بعد «سورة الكهف»؟ سوف يتبدى التحول القياسي بعد السورة الرابعة والعشرين، أي بعد «سورة النور» وبعد السورة السادسة عشرة، أي بعد «سورة الشعراء»، مضمون السورة لا يصل إلى أكثر من مائة آية، وسوف تنزل على صعود وهبوط حتى أقصر السور الأخيرة، وبالطبع لا يتساءل الإنسان المسلم عن هذه التفاوتات الشكلية، إلا أنه يلاحظ كما نلاحظ معه

أن كثيراً من الوحي المكّي يتجمع هكذا في نهاية المجموع حتى يختصر إلى لغز أو يندفع إلى نهاية العالم - ولا تعني الأجزاء السريعة أنها قابلة لأن تختصر إلى شذرات يبحث عن تجميع ما، بعضها يبرز دائماً التفرد في حدود سورة غير أن الخيال قد تجنب الطريقة التي اتبعتها هذه الشذرة أو تلك في التجمع، في صورة مجموعات صغرى وفي متسع يضاهي متسع الآيات الثلاثين الأولى وذلك في حال أن يكون شمول القرآن غير متوزع على نحو مغاير...

وهناك منهج آخر قد يعني بتتبع تطور بعض المحاور أو الموتيفات حسب تسلسل النص، وقد يحدث أن نكتشفها في هذه السور التي بها آيات قصيره موحاة أولا ومقدماً تشتد في تعددها، لكن هذه الآيات القصيرة مجموعة في بريق مقتضب. وسوف تنضج بعد ذلك وتعطي وصلات ثقيلة، لكن ماذا يعني «بعد ذلك»؟ التوالي حسب النزول أوقف الترتيب في النص المجموع! قد تكون بعض الاستطلاعات ضرورية في هذا السياق، لكن فلنقتبس واحدة فقط تطلق على بنية المجموعات، محورية في الأنثروبولوجيا (علوم الإنسان) ومادة متميزة للإبستمولوجيا العربية، (فلسفة العلوم العربية) تلك التي كان على النبي (ص) أن يواجهها في عمله. كذلك تترابط مفاهيم وضوابط البيت والجنس بفترة التاريخ السياسي وبفترة أخرى هي حكاية «زينب».

وأخيرا قد نعتبر أن السورة ٥٨ «سورة المجادلة» تغوص بالعرض - إن جاز التعبير - في علم الاجتماع المصغر

# جـــاك بيـــرك

للزوجين. ولنجمع هذه الإشارات السريعة المقتبسة من السور: (٥ـ ٨ ـ ٩ ـ ٣٣ ـ ٥٨) نستخلص ـ فيما يبدو ـ تدرجًا فيما يبدو تعليميًا غير أن هذا التدرج لا يتبع ترتيب النزول(٣) وإنما يتبع الترتيب المجموع. فهل هناك تحقيقات أخرى تؤكد هذه الملاحظة؟ ولنوسع زاوية النظر، هل يجب أن نطبق هذا المعيار على النظرية الصعبة والقائمة على الناسخ والمنسوخ، التى قد يزيح عنها هذا المعيار بالتالى، نوعاً من أنواع عسف العلماء؟

فلنكتف بالتمهيد إلى بحث لاحق...

لماذا لا نطبق هذا البحث أيضًا على تطور بعض من محاور قديمة فى القرآن(٤) وهل يخضع هذا التطور إلى الترتيب الكورنولوجى، إلى التسلسل الزمنى، أم إلى ترتيب الجمع؟ أو هو ـ على العكس من ذلك ـ مستقل؟ قد يكون المدخل الأدق هو تاريخ موسى الحاضر فى كثير من المواضع فى هذه النقطة، وسوف تحاول بعض الملاحظات التالية عن بعض الآيات أن تبين ذلك، لكن حدود التحقيق الفردى لم تسمح لى بأن أذهب إلى المدى الذى كنت أتشوفه وهو تحقيق يجب مواصلته.

## جـ ـ تكرار وتباين

وإذا كان القرآن يقدم نفسه من خلال ترتيب يطفو ببعض الأسباب العميقة نفسها على السطح فهناك الثبات، الدليل الوحيد والمترابط مع تعددية محورية هى نفسها متصلة بتعددية الأنغام فى التعبير ويولد من الوحدة البنيوية التى تربط الأنغام بالمسار العام للكلام، أسلوب سهل المنال، لافت للنظر فى المقام الأول، هو التكرار المتصل بتصورات فى لغة متماهية أو قياسية، وهو الأمر الذى يختلف عن المفعول الخطابى المقصود فى المعاودة أو الإطناب، ويحدث كما نعلم فى الإنجيل أن يستعاد الترتيب المتداخل للصيغة الإلهية الشعائرية للرواية نفسها. كذلك ينسب الاستشراق أحيانًا فى القرآن بعضًا من هذه الاستعادات إلى التأثر بمصادر متميزة. وهكذا فمن وصلة الآيات (٨ ـ٢٥) فى السورة (١٨) «سورة الكهف» أو من القسم الثانى فى «سورة الرحمن»: فى هذا النص الثانى يأخذ التكرار شكل الترتيل والحالة بعيدة عن أن تكون معزولة، وفى جانب آخر فى الصورة العامة فبما أن الكتاب موحىً فى شكل شذرات أو كما أطلق عليه التراث بطريقة لافتة: «جاء الكتاب منجّمًا»، ساعد هذا الإجراء مع التجمعات فى الشذرات الجارية بفعل التجميع على جر واستعادة صيغ شبيهة فى آيات مجاورة أو متناثرة. إذن تعود بعض الأحكام إما فى السورة نفسها أو على طول الكتاب كخطوط رئيسية ويؤثر بالعكس ـ إن جاز التعبير ـ العرض القرآنى، القفزات الفجائية ويمر دون انتقال من موضوع إلى آخر ليعود إلى الموضوع الأول أو إلى موضوعات أخرى. وينتج هذا التقسيم الذى تفاقمه الترجمات الغربية مظهراً متنوعًا، يرى فيه الأعجمى بسهولة، انعدامًا للاتساق والحقيقة تقال: إن الملمح كان قد لوحظ فى الشعر العربى القديم: كنا نصله بالبداوة: «إنه قرع الأنفس، كما يقول السقاقى. وليس مدهشاً أن يمتد التنوع أو بالأحرى التغير على القرآن بقياس السخاء الإلهى، ومن هنا كان عديد من القطعيات الظاهرية فى النغمة والترابط الذى كان يطلق عليه فقه اللغة العربية التقليدية، صفة الاقتضاب.

وهكذا فبداية السورة الثانية، «سورة البقرة» تضع على التوالى، وبإيقاع سريع تعريفًا للمؤمنين (الآيات من٢ـ٤) وهجومًا على الذين كفروا، وتحليلا نفسياً موضوعًا عارياً (الآيات من٦ إلى١٦) واستعارة طبيعية (الآيات من١٧إلى٢٠) وأوامر للمؤمنين (الآيات من٢١ إى٢٥) ومقطعاً فيه إحالة ذاتية (الآية٢٦) وخطر نهاية العالم (الآية٢٧) وحججًا مقتبسة من سفر التكوين (الآيات٢٩ وما بعدها) إلى آخره... قد تبين هنا ملامح فى النوع نفسه فى السورة السادسة «سورة الأنعام»، السورة الكبيرة الوحيدة حسب التراث التى أتت من النفس، حضور غريب يجعل نفسه فجأة طاغيًا إلى حد اجتناب قطع فقار ظهر الناقة، حيث كان الرسول يجلس.. فى لحظة نزولها.

التعدد نفسه فى «سورة البقرة»، الوحدة نفسها تتفرق مع تكرار بل ونقلات فجائية من موضوع إلى موضوع آخر.

وإذا أمعنا النظر، علينا أن نحذر أن هذه القطعيات ليست بسيطة كما قد تبدو والواقع أنها تكّون قاعدة نوعية من قواعد الخطاب المتصل والترابط بين الأحكام ليس غائبًا ولا المنطق المولد للعرض، لكن على الخيط لكى يتصل أن يغير فى الشخص أو فى النغمة بل فى الموضوع اللحظى. يتقدم المعنى من وثبة مقطوعة

مما يمكن أن نطلق عليـــه الأقـــواس أوالتلاقى، لكن يحدث أن هذه الأقواس أو الخطوط تترابط وفق ترتيبـهـا الخـاص. إذن لا تحـافظ الجـملة ولا الوصلة على الوحدة المعقولة إلا مرة واحدة يتم خلالها العودة إلى مجالها المزدوج أو المثلث.

## د ـ بنيات مُشبكة

وها هو مثـال مقتبس من آيتين من آيات السـورة السـادسة عـشـرة، «سورة النحل»: «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل، قالوا إنما أنت مفتر، بل أكثرهم لا يعلمـــــــون»(١٠١) «قل نزله روح القـدس..» إلى آخـر الآية(١٠٢) يرمـز الحرف (أ) إلى مجرى العرض الرئيسى، والحــرفـــان (ب) ،(جـ) إلى خطوط التـلاقى. فـأصـبح عندنا مـا يلى من تراكيب:

(أ) «وإذا بدلنا آية مكان آية...»

(ب) «الله أعلم بما ينزل...»

(أ) «قالوا إنما أنت مفتر...»

(جـ) «بل أكثرهم لا يعلمون...»

( أ) «قل نزله روح القدس» إلى آخـر الآية..

إذن عندنا البنيـــة (أ) و(ب) و(أ) و(جـ)، (أ): التـرتيب الأول يتـبع (أ) (أ) (أ): جملة ظرفية وأساسية، والأمر الناتج عنهـا، أو أن (ب) و(جـ) يقطعـان هذا المجرى فى سياقين.

مثال آخر أقتبسه من السورة(١١)، «سورة هود»، «وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها إن ربى لغفور رحيم» (آية٤١) «ونادى نوح ابنه وكـــان فى مـعـزل يا بنى اركب مـعنا ولاتكن مع الكافرين» (آية٤٢).

«ونادى نوح ابنه وكـان فى مـعـزل» (آية٤٢)، «و الموج فكان من المغـرقين» «ونـادى نـوح ربـه... «ثـم هـبط نـوح» (آية٤٨) غير أن ما يتلوه الملفوظ يناقض على أقل تقدير، مرتين ـ توالى الأحداث، فنوح ينادى ابنه حين كـانت الفلك قـد أحيطت بالأمواج، ونادى فى سبيله ربه بعدمـا سبق أن فـقـده، إلا أن المفسـرين يظلون مجبرين بالاعتراضية التى تكونها فى عـيـونهم الآيات (٤٥، ٤٦، ٤٧) وفى هذا السياق يتحدث الاستشراق عن نص منسـوخ، وقـد نلجـأ إلى أمـثـلة أخـرى وبالفعل فـالشكل الذى نسميـه فى حـالة تداخل، ليس استـثنائيًا على الإطلاق فى الأداء القـرآنى بل يبـدو على جـمـيع مستويات التعقيد، من مستوى التناوب البسيط (أ.ب. أ.ب) وحتى المستوى الذى لا يقـتـصـر على فكرتين وإنما يمتـد إلى ثلاثة أفكار أو أكثر، تتتابع فى آن واحد فالمقصود حقا هو التزامن.

وها هو مثل معقد مقتبس من السورة الثالثة (سورة آل عمران):

(١٢٤) أ ـ «إذ تقول للمؤمنين...»

ب ـ «ألن يكفـــيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين؟...»

(١٢٥) جـ ـ «بلى!»

أ ـ «إن تصبروا وتتقوا...»

ب ـ «ويأتوكم من فورهم...»

أ ـ «هذا يمددكم ربكم بخـمـسـة آلاف من الملائكة مسومين..»

(١٢٦) د ـ ومـا جـعله الله إلا بشـرى لكم ولتطمئن قلوبكم به...»

جـ ـ ومـــا النصـــر إلا من عند الله العزيز الحكيم..»

(١٢٧) د ـ «... ليـقطع طرفًـا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين»

(١٢٨) هـ ـ «ليس لك من الأمـــر شىء..»

د ـ «أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون».

وضعنا فى مجرى هذه الآيات حروفًا أولى تشير بالترتيب كل واحد على حدة إلى ما يلى:

أ ـ الله أو الراوى المطلق.

ب ـ خطاب النبى(ص) إلى المقاتلين.

جـ ـ رد مـفـروض أو مـتـوقع من المقاتلين.

د ـ تفكير لاهوتى.

هـ ـ تفكير آخر على مسـتوى غير المستوى اللاهوتى.

ويقـدم النص نفـسـه فى الـتـرتيب التالى: (أ، ب، جـ، أ ، ب، أ ، ب،جـ، د، هـ، د) غير أنه غير قابل للفهم ما لم يقرأ القطع فى الترتيب الهجائى (أ، ب، ت، ث، ج) وما يصح بالنسبة لترتيب القطع فى كثير من المواضع يصح أيضًا بالنسبة للمعالجة المضمونية فى كثير من السور التى تقدم نفسها وهى تتداخل فيما بينها، ومن هنا ـ وفى صـورة مـتـرابطة ـ الصعوبة، بل عبث المحاولات المقدمة لتوزيعها توزيعًا ينقسم إلى أقسام وفقرات «وصلات» أو «حزمات»، هو التعبير الأدق وكنا نعلم مسبقًا أن الآية، الوحدة الأكثر دقة من حيث التكوين هى نفسها معقدة

# جـــــاك بيـــــرك

والسورة مجموعة القرآن الصغرى، ليست بالضبط مجموع الأجزاء التكوينية بقدر ما تفكك نفسها وتفتت نفسها إلى مجموعات صغرى جانبية وإلى مجموعات أصغر هى الآيات، وكأنما الأمور تجرى والدلالة الكلية متوقعة من أدق جزء والعكس بالعكس، وهى ملامح إضافية تجعل من المحال، فى التفصيل، وبلاشك بلامبررات، إقامة خطة سير، فلننظر إلى خط السير الذى يصنعه مترجم مثل الشيخ س. **حمزة بابكر** فى مقدمة كل سورة ونلتفت إلى أن كل تصور يجرده، والإحالات إلى الآيات التى تعبر عنه، إنه يمتد على طول النص فى عديد من المواضع والسبب أن النص يتحدث عن الكل أو عن الكل التقريبى فى كل المواضع، حديثاً عن شىء واحد...

### هـ - نحو تحليل منطقى

يجب أن تتناسب كل هذه التزامنات، يترابط بعضها فى كتل كبيرة، وهو الحال الغالب على السور المتشكلة بصورة وعظية والتى ينسبها الاستشراق إلى المرحلة الثالثة المكية: وسوف نلاحظ من جانب آخر أنهما يبدوان وكأنهما وجهان يقومان على أساس من الكلام المركزى الذى تنعقد حوله الأهمية، ونميز من جانب ثالث ترتيباً عشرياً لكننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نتكلم - قبل توفر المعلومات - عن أداء مقطعى معمم يتميز به الأداء القرآنى وأخيرا نلاحظ أن الاعتراضية التى تدخل فى مجرى الوصلة تمهد لتحليل أعمق وهو ما أطلق عليه علماء النحو: صفة الجملة الاعتراضية فى حين أن الإشارة العائدة تمثل حالة تشكيل مختصر يعيد الانتشار اللغوى السابق الذكر.

وهل من الضرورى بالنسبة للتكرار الذى سبق أن تحدثت عنه قبل قليل أن نقيسه بالتكرار الذى يتحدث عنه علماء الرياضيات؟ ألا يذكرنى تكرار السورة(٥٥) «سورة الرحمن» فى صورة أكثر خيالية، بتكرار التسلسل الموسيقى المقول فى تناغم صوتى!(٥).

لا تدفعنا هذه الألفاظ التقنية ولا هذه القياسات إلى الأمام خطوة واحدة.. لكن الأمر الأكيد هو الترتيب المتداخل والمتزامن، فليختر القارئ، اللفظ الذى يريده، يطابق الترتيب المتداخل أو المتزامن للخطاب القرآنى، تعاقب النهاية فى المصحف، أزاح إذن التزامن فى الترتيب المجموع تعاقب الوحى، وتشير عديد من الثوابت إلى الانتقال من نظام إلى نظام آخر أو تنتج عن الانتقال - وهذا ما يبدو لى - المعنى العريض لمنطق تكوين القرآن فضلا عن كثير من النقلات التى مضمونها الحديث مع الكفار، وبالتالى فهى ترجع إلى الجدل المقصود لنفسه(٦) وقد يعيد المنطق التقليدى كشف تركيباته: عديداً من أشكال الأقيسة على سبيل المثال(٧).

لم يتم هذا العمل حتى الآن، بالإضافة إلى مجالات بحث أخرى يحاول بحثنا أن يفتحها - إن جاز التعبير - فى كل جانب كيف تدهش؟ فالعرض القرآنى المربوط بتصورات **البيان والتفصيل** التى تتضمن «التعبير» و«التمفصل»، تجاوز حقًا المجالات التى طبقت تقليدياً: المعجمية، النحو، بل والخطابة. وحتى **الزمخشرى** تمسك أغلب الوقت بشرح الألفاظ، وحينما ذهب إلى أبعد من ذلك، شرح مجموعات الألفاظ، ونادراً ما تجد من بين المفسرين المتأخرين من يهتم بتفسير ترابط الأحكام فيما بينها (ط. ب. عاشور) أو مفعولها الأسلوبى حين تشكل «لوحات» **سيد قطب** وفى الحالين تبقى التقديرات حتى ولو قامت على انسجام كامل مع اللغة ورغماً عن بعض المقاربات السيميوطيقية الحديثة(٨) لم يحدد الاستشراق أهدافه - حسب علمى - فيما يتصل بالتصنيف أو النظام. إذن سوف نكتفى بالتقريب بين مواضيع هى - فى نظرنا - جوهرية حتى يجىء التحليل المنطقى الحديث الذى يقوم - على سبيل المثال - بنقل الملاحظة النوعية إلى لغة على طريقة **بيانو**، وقد طبقت المدرسة البولندية بعض التمارين من هذا النوع على فصل من فصول القديس **توما الإكوينى**، إلا أننا نجهل ما وصلت إليه ولننقل من جانب آخر إن إضافة منهج من هذا النوع قد يكون مضمونه - بلا أدنى شك - ناقصاً، بسبب أنه يفهم النص فقط، من حيثما هو قادر على استخراجه، هرباً من الإمساك به: القلب غير القابل للفهم.

### - إحداثيات قرآنية

وفى انتظار هذه الدراسات المتخصصة تخصصاً عالياً، فلننتقل إلى بعض الملاحظات التى قد نستطيع أن نسجلها والتى تشترط استخراج نظام نسقى خاص من القرآن، يجمع هذا النسق مادة ضخمة من الأفكار والوقائع، تحت عديد من الأنماط: أخرويات، سياسة، ملحمة طبيعية، تشريع، تفكير،

إلخ... وربما يكون ذلك مـا يطلق على العقيدة، منذ زمن بعيد صفة «الأحرف». أو النقلة فى أحد الأنماط إلى هذه الوقائع أو الأفكار المرسومة فى صوره مجزأة إلى التـعـبـيـر شـرط الخطاب. يظهـر النمط الأخـروى على سـبـيل المثـال فى شكل وصـف يوم الدين، الوعـيــد، روايات الكوراث التى أصابت الشعوب الكافرة، والكل فى قضايا تشكل كادراً عـامًا مع الآيات المسجوعة، فلنمارس الآن الطريق المعكوس، ولنعـد الصـعـود من السطح اللغوى نحو شرطة ومنظمه. فقد سبق أن قلنا إن القضايا لا تنسجم فيما بينها بشكل تام إلا حسب الترتيب الذى يجاوزها، وإن هذا ينطبق على الموتيفات وكل واحـدة من الموتيفات تستطيع من جانب آخر أن تنضم إلى عـديد من الأنماط فى وقت واحد: فقد تكون جزءاً من أسطورة أو من الأخرويات أو من حرب كلامية أو واحدة من هذه العناصر مجـتـمـعة ومن جـانب آخـر لا يمنعنا هذا الإمكان من أن نطلق علـى أقـوى الروابط صـفــة العــامـل المسيطر.

والحـقـيـقـة أنه ببيـان هذه المستـويات المختلفة ربما لم أفعل سوى تطبيق شعرية المسار المولد[٩] كـمـا صـاغـهـا كل واحـد على حدة، **ناعوم تشومسكى وألبير داسبى وجـولـيـان جـريـمـاس**، وقـد نكشف الفكرة، نفسها من جديد فى بقية دراستنا، غير أننا نستطيع مؤقتاً أن نتجرد من الصـلات التى تربط الديناميـات المنضدة باللغة التى تفترضها، حتى ننتبه إلى مبدأ آخر من مبادئ التصنيف: المبدأ الذى قـد يوزع مـضـامين القرآن حـسب أولويـة الطابع البنيـوى أو الظرفى وعلى طول هذا النص العظيم، الفعل يبين:

ـ مواقف أساسية حول الله والطبيعة والإنسان.

ـ اعـتـراضـيـات تضع هذه المواقف وسط المجتمعات والأشخاص.

تترجم الحركة المكوكية بين المواقف والاعـتـراضـيـات، وتـكـثف الاتصـالات الضـرورية بين التـعـالـى وبـين الواقع الملمـوس، الملفوظ فـى خـصـوصـيـة البـيـئـة والشـخص والظروف ويبـدو لنا النص القرآنى فـى هـذه النـاحـيـة وكـأنه يوجـد فـى مـضـامينه البنية والظرف، وكـأنه يجـمع العـنـاصـر المـرتبـة عـلـى غـرار مـا يجـمـع النسـيـج بين السـداة واللحـمـة ، اسـتـعـارة أخـرى؟ سـؤال صـحيح، لكـنهـا استـعارة عـلـى سـبيل التـمييز الإجرائى.

١ـ من أول النص لآخــره ـ هـناك صدى الدليل الطبيعى المستقى من خلق الإنسان وهارمونيات الكون وهو يعبر عن نفسه أحيـاناً فى شكل خطابى، وأحيـاناً أخرى فى نغمة وصفية ملحمية تناظر الشعر القديم.

٢ـ تـتـواصل الأخـرويات ـ جـانبـيًا ـ تواصلا آخر وتحمل قوة كبيرة، تذكر فى كل مـرة ترسم فـيـهـا مـا وراء آثار يوم الدين، الذى مهد له الوعد والوعيد. لكنها تحـافظ فى الوقت نفـسـه ـ على الدعـوة الملحة إلى الممارسة الإنسانية للمسئوليات الحـافلة، هل السـعـادة مـزدوجـة الإيقـاع: بالنسبة للعالم السفلى وفى الحياة الأخرى؟

٣ـ يهـدف التـواصل الثـالث المتـرابط مع التـواصلين السابقين، مـصـير البـشـر والمجـتـمـعات. وإذا كـان خـياليًا وأسطوريًا من ناحية فهو يتضمن من ناحية أخرى فلسـفـة توارثـيـة للتـاريخ، وفى الحـالين كليـهـمـا، يفسر الخطأ المرتكب، الرفض الموجـه إلى الاتصـال بالإله، والكارثة ثم يفتح البـاب أمـام الإصـلاح إلى أن يبرر النبوة.

ولنفحص الآن الخطوط الظرفية التى ترتبط بالتواصلات النبوية.

أـ لاتزال هناك حـوليات مـتـوقـفـة، تقتصد فى الوقائع، وتستخدم الإشارات والرمـوز وتعـيـد لمن يريد أن يفـهـم، مـا يجـرى فى العـصـر وفى طريق الشـرق التقليدى، حيث يأتى الاتصال الإلهى من جديد ليغيره.

ب ـ تعاقب فينومينولوجيا الرسالة، هذا النزول: معظم تعـاقـبهـا مـتـعب، بل سلبى. وإذا كنا قد استطعنا أن نتحدث فى الماضى نحـو القـبـول فى سـيـاق عـمل متحول فإن هذا العمل المتجه دراميًا إلى أدق تبـدلات المقاومـة التى يقيـمـهـا أمـام أعيننا، وهو الأمر الذى نطلق عليه صفة النمو الكامل نحو الرفض.

جـ ـ تـتـفـتت محن الرسول(ص) فى صورة غير مباشرة تمامًا، متغيرة فى الوقت نـفـسـه فى بعض المواضع فـضـلا عن تـصـوير لحظاته الحـزينة وثبـاتـه الرجولية الكاملة والإنسانية. ويحوى القرآن ـ من هذه الناحـيـة ـ سـيـرة الرسـول الذاتـيـة السيرة النبوية فى شكل متحشم ومتحجب.

تقوم هاتان السلسلتان فى الإحداثيات ـ كل واحدة على حدة وفى إطار الواحدة أو الأخـرى فى مـعـاييـرها الخـاصـة: (١ـ٢ـ٣) و(أ. ب. جـ)، هذه البنية تبـدو لنا فى كل مكان سـارية المفـعـول فى

القــرآن. نفـتــرض أن هناك القليل من المقاطع التى لا تتقـاطع مع هذه البنية على نحو من الأنحاء.

## الفصل الثانى : اللغة

من يدرى كيف كـان الأداء القرآنى فى أصله؟ كـان **محمد** (ص) حريصًا على تخصيصه. تقول أحد الأحاديث إن الله تعـالى لم يسـمح له سوى بالتـغنى بالنص(١٠). هل يجب أن تفـهم شـيـئًـا بالتـغنى؟ أحاديث أخرى، تقيس التـغنى بأنشودة الجمال، وهناك افتراض يقول إن النبى (ص) شـجع دخـول كــلام فى الكتـاب حـتى نجـعل الله حـاضـراً فى إيقاعات الحياة الرعوية والحربية.

### (أ) تساؤلات مبدئية

نسـتـشـهـد بأسـمـاء المجددين الذين أعطوا إلى ترتيل الآيات لحنا مـوسيقيًا، كـــان المفــروض أن يتــحـــول فن القراءات(١١) إلى فن علمى ومتميز، ألم تكن هذه التطورات تقريبًا مشوهة؟ يقال إن **عائشة** كـانت تتـحسر على الإيقاع الأبطأ والأكثر شعرية الذى كان سائداً فى شبابها(١٢)،(١٣).

وليرحمنا الله! فى سياق مـخـصص فـيمـا يبدو للبحث الشـامل، والندم يتـوّه **الزمخشرى** ويتوّهنا معه حينما يذكر مقارنة لبقـة بين **حيت** المخنث وبعض الشعراء الذين كانوا أيضًا بلا أهمية!... لكن ليس علينا ألا نعـبـأ بهـذا النوع من التحول الذى يقول فيه الاعتقاد إن الجملة القرآنية تطبع الفم وتشرفه.

ومما يثير قلقًا أكبر هو المشكلة التى تعـتـرض المتـرجم الذى يريد النقل إلى الفرنسية كلمـات مسـتـخـدمـة اسـتـخـدامًا دارجًا، لكننا غير متـأكدين أن دلالتها لم تتغير عبر العهود، يعرف النص السابق الترتيل دارجاً على أساس «القراءات»، وقد ترجـمـناه «psalmodier». لم أجـد كلمـة أنسب من هذه أبتـعـد من خــلالهـا عن المعانى التاريخية للكلمة الفرنسية. وماذا نقول عن مـعـانى الفعل العربى: «تلفظ»، «صـاغ»، وأخـيرا «قرأ»، إن لم يكن «رتب»، «جـمـع»، وهو المعنى الذى يتـمـسـك بـه الأمير **عبدالقادر** تمسكاً قويا(١٤).

ولكى نعود إلى هذه الأحـاديث فـهى أحاديث مفـيدة، لكن تعارضاتها وعدم دقـتـهـا قـد يقلق كـثـيـراً، والتـغنى ليس الإنشـاد، فـهل كـان المقـصـود إلقـاءً ملحناً؟هل كان يشابه ذلك النشيد أحادى النغم والمقـول والخـافت والعـائد عـودة متكررة غير محددة الذى هو الترتيل؟ قد نقـول على طريقــة **رولان بارت** إنه أنشودة جدولية. المقصود حقا هو الجدول. ومن جـانـب آخـر يهـدى هذا اللفظ إلى ترجمة مقبولة لصفة الإمام فى الكتاب، لكن فـى الأصل مـاذا كـان يحـدث؟ علينا ألا نحـسم الجـوانب بسـبب غـيـبـة البـحث الأثرى الذى يـحـضـر البـدايات، إذا كـان هناك متسع من الوقت! الضرورة الملحة الآن والنوسـتـالجـيـا مـعـا لا تمنعنا من أن نسمع اليوم سـورة من القرآن، وهو الأمـر الذى يذكـرنا فـى صـورة مـجـدية ولو لم يسعد علم الكتابة، فالصوت والنفخة كانا دائمًا يمتازان على الكتابة وما زال يمتاز بهــمــا النص العظيم، غــيــر أنك ترانا مـضطرين إلى أن نلاحظ أن ما نسمعه بانفعال يضع قيم الشجن والإجمال قبل قيم التعقل، وقراءة المكتوب هى التى تثير أسـاسـًا قـيم التـعـقل، ومن هنا يجب أن نعطى للمجتمعات الإسلامية حقها، فإننا ندين لهـا على مـر العصـور تقريبًا بفن الخط والطبع الآن فى طبعـات غـاية فى الجمال، وبالطبع القراءة بالعين لا تكفى. لكنها تقوم بدور المقدمة للتحليل اللاحق، وسوف يظل التحليل افتراضيًا، وبالتالى سيئًا حتى يضع فى الإعتبار الإيقاعات والأصوات التى هى الجانب الحساس لكنه لم يظهر كثيراً فى الرسالة الأولى.

### (ب) بساطة الكلمات وتعقيد سير الكلام

هنا قد يفسر التحليل القائم على التقدم الراهن فى علوم اللغـة عـمـومًـا وعلوم الصوتيات خصوصًا، بحثًا من المظاهر التى بدونها يظل فـهمنا ناقصًا وحقـيقة القول إن هذا النوع من التـحليل يفـترض اللجوء إلى تقنية لا أزعم أنى أملكها، لكن لا أسـتـسلم لهـذه التـوكـيـدات الحـدسـيـة الخـالصـة، ولنورد الخـصـائص الجـوهرية التى تخص غايتى الرئيسية.

هناك فى الاقــتـــراب الأولى من الدراسـة نوع من المفـارقـة التى تقـبض على الدارس، ولنقارن على سبـيل المثال بين قصيدة غنائية **للبيد** وبين سورة من سور القرآن. وسوف نرى أن سورة القرآن تقدم تنوعًا وتحركًا ملفتًا تمامًا كـمـا هو الحـال بالنسـبة للتـرابط النسـبى لسـوره الصـغرى (الآيات المتناغـمة) مع الفكرة والتعبير. وينقسم خط سير السور إلى آيات يبعد طولها عن التقاطع الدائم مع الوحدة الدلالية وهو الأمر العادى، ويفسح المجال بتـرابـطـاته أمــام مظاهر لم تسـتـعـدها اللغـة العـربيـة إلا منذ جـيل مـع الشـعـر الحر.

ومن جانب آخر نجد التعارض نفسه بين البساطة والتواضع، إن جاز التعبير فى المعجم القرآنى، والبحث المتلألئ عن كلمات نادرة عند الشعراء، فقد يحدث للشعراء أن يكثفوا الكثير من «الغريب» من المعجميات الغريبة، حتى إن المعنى يثقل البهاء القديم، بل نذهب إلى حد القول بأن معجمًا مصنوعًا ومتلألئًا يسيطر على الأذن ولا يجند العقل، وبالعكس ينتمى المعقول الأساسى وغير الوحيد عند أى قارئ للقرآن وخصوصًا إذا قرأ القارئ بعينيه، ينتمى هذا المعقول معظم الوقت حتى فى صورة مستقلة عن الصوتيات، إلى إيماءاتٍ مائلة وتضمينات وفروق. ومن هنا تراكم خاص بين انطباع الوضوح شبه العادى الذى ننطبع به من أول وهلة وبين الشعور بالارتفاع إلى مستويات عديدة، حقًا تزول بساطة القرآن المفروضة كلما جاوزنا المعنى المحكم، حتى ولو لم يكن ذلك فى سياق البحث المتخصص. وقول ذلك قد لا يكون سوى تحصيل حاصل، وإنما فى سياق البحث المنتقل إلى الفقه، ألا يعثر القارئ فى عديد من المواضع على لغز: وقد نقول نعم، اللغز، بسبب البديهة!

ومما لا شك فيه هو أن أحد أسباب المفارقة، أن الخطاب الظاهر البسيط، حامل الوثبة المقولة الجدلية الشعرية أو الكوارثية، حسب الحال، ينظم بمرونة مذهلة تحولات وقطعيات، ونقلات، ولم نكن قد أدركناها من أول وهلة، وسيكون التفسير الأبسط والأول هو سؤال التركيب. وعلى خلاف الرأى الشائع فإن أدوات التعليق واردة ورودًا محكمًا فى اللغة القرآنية. يلجأ الخطاب إلى أدوات التعليق أغلب الوقت في سياق الحمل الزمنية أو النسبية أو الشرطية أو الظرفية أو المتوالية أو النهائية. غير أن الاستخدام متعدد الجوانب لحرف «أن» يولد عديداً من الصعوبات مثال: انظروا إلى تردد المفسرين أمام حرف أنّ فى سورة المائدة، (الآية١٩) . يفترض المفسرون بعداً اختزاليًا، ويؤكد ابن هشام أنه فى بعض الحالات يعادل حرف «أن» «أنه ليس»، بمعنى معاكس لما يقوله الحرف، ويقول مفسر آخر إنه يدخل فقط جملة تكميلية، إلخ.. والأمثلة التى من هذا النوع من الجدل كثيرة.، وما هو مقول بخصوص حرف «أن»، قد يقال أيضاً عن حرف «لا».. أحياناً يلعب حرف«لا» دور ظرف التعجب، وهو يدخل القسم مخفضاً، بإلحاح التوكيد، وأحياناً أخرى يؤكد الهدف أو النتيجة، وأحياناً ثالثة تقوم اللام بدور مستزاد.

والحقيقة أن الأمر يفوق التعليق، فالانسجام المفضل فى القرآن مضمونه الترابط بين الأحكام الواحد مع الآخر: بالمواجهة ببساطة، مما يركز على الواحد دون الآخر! وهى مترابطة أغلب الوقت بالواو أو بالفاء. غير أن الواو قد يستطيع أيضاً إن اقتضى الأمر أن يعبر عن جميع الفروق الظرفية. والفاء محمولة فى أكثر من محل، وإذا وصل إلى الحد الأقصى فالصوتى يذكر التقسيم الأصلى ارجع إلى الفقرات الأولى من الدراسة) . إذن سوف يعبر الحرف بقوة عن النتيجة أو الاستخلاص أو الغاية، وليس هذا فقط، فالعلاقة بين قضيتين تتابعان قد يقوم أيضاً على الزمن الخاص بكل فعل، وبكل هذه الإجراءات، يسير التواصل وكأنه يسير بخطط حائدة أو ملتوية خارج البنية الظاهرة التى اعتدناها منذ الفترة اللاتينية. غير أن الاقتران التضمينى يلعب أيضًا دوراً بينه لويس ماسينيون(١٥) فيما يبدو بشكل جميل لكنه انزعج ولسنا فى حاجة إلى تذكيره بهذا الأمر لبيان هذا النوع من الأدوات الهادفة إلى تفسير المظاهر غير التلفيقية، وإنما الترابطية والبنائية فى القرآن. فهناك الكثير من المترجمين غير العابئين بتطورات الفكرة ولم يترجموا فى نثرهم سوى شلالات القطع! ويجدون عذرهم فى الحقيقة وفى إطار المعجم المشترك بين معظم المفسرين، ومن هنا تشويه التفسير الواضح حتى اليوم..

### (جـ) التفرد النحوى

وبعد أن يكونوا قد انتهوا من التساؤل حول القيم الدلالية لصيغة «باسم الله» وصيغة «الحمد لله»، هى التى تعنى علماء النحو، وهل يجب تشكيل «الدال» بالضمة كما نفعل عموماً، أم يجب أن ننصبها، أو أن نجرها؟

عن هذه النقطة يتحدث الزمخشرى بذكاء (١٦)، غير أنه يظل فى مجال الخلافات الفقهية حيث من الممكن أن يراجع، فهو مجال واسع جداً كما نعلم هناك «١٢ قراءة«لادراك» وحدها والتى يقبل التفسير الغالب فى السورة «٢٧» سورة «النمل» آية ٦٦ (١٧).

وبغض النظر عما أثاره التنوع التفصيلى من خلافات مربوطة بمدارس وما استطاعت أن تعطيه منذ البدء إلى نص حافل فى حد تعريفه بثبوت مبدئى،

# جـــاك بيـــرك

فالأدهى هو الظاهرة التى أصبحت مادة لنسج غريب (١٨) فصل المستعرب الكبير **نولدكه** أسلوب هذا التشويه وتركيبه ومعجمه بعد أن تسلح بالنزعة الوضعية السائدة فى عصره، فقد اعترض على ثقل بعض المواضع وتكرار البعض الآخر والخروج على الموضوع فى مواضع ثالثة ثم الاختصار والاختزال بل والأخطاء. وما يرجعه هو إلى خطأ خطابى يشير إليه تحليلنا باعتباره من الخصوصيات: وهكذا على سبيل المثال الملفوظ المترابط وتحول الأشخاص فى مجرى الكلام، فهذا هو الالتفات الذى سوف أتحدث عنه كثيراً، الشكل لم يغب عنه. لكنه لم ير فيه سوى انعدام للمنطق، وفى النهاية، فانعدام التفرد النحوى - أو ما يعتبره كذلك - يشير إلى بعض من مظاهره غير القابلة للدحض.

وقراءتى الخاصة سوف تضيف مظاهر أخرى بعد ما لاحظ أهل التفسير بعضاً منها هل يغفر لى إذا أقمت قائمة مختصرة لن تكون خفيفة؟

يُختصر بعض مظاهر هذا الانعدام فى الانتظام إلى عبارات ثابتة، وهكذا فعبارة «بين يديه» مع زائدته المخالفة، والمثلى «من قبل ومن بعد»، ومن جانب آخر، فى السورة ٢٨ ، «سورة القصص»، الآية ٧٦ ، استخدام «إنّ» بعد حرف «ما» يثير جدلا عنيفًا، فالمسلّم به من قبل علماء النحو فى البصرة، مرفوض عند علماء النحو فى الكوفة الذين هربوا وهو رفض وجود جملة موصولة (١٩).

ويجرى أغلب الوقت تغيير عدد الأشخاص أنفسهم. لكن فى إحصاء السورة (٣٣) «سورة الأحزاب» وفى الآية (٥٠) بعض الأسماء، فى صيغة الجمع وبعضها الآخر فى صيغة المفرد مما يؤدى بالعقيدة إلى حسابات غريبة (٢٠).

وكان الأمر فى صيغة الجمع أكثر تعقيداً فى السورة ٤٣ سورة الزخرف «الآية» (٣٦) حال الجزم فى (نُقيضْ)، فلقد كان ضرورياً على الأقل أن يتدخل الفقيه المغربى **ابن مرزوق الحافظ** ليضع فى المقام الأول النظرة التى تقول بأن هذا فرق شرطى متضمن بحرف (من) السابق : وهو شرح كان من جانب آخر منقوداً بعنف؛ وقد كان ممكناً أن نضيف أن النظام المباشر لهذا «المن» يختصر أيضاً الفعل «يعش».

وحتى الآن كما نرى كان المقصود هو السماح الذى قد نطلق عليه صفة السماح النحوى للنحو، لكن ماذا تقول بخصوص السورة (٢٠) سورة «طه» الآية ٦٣: إنّ هذانِ أو حتى هذّان مكان «هذين» المتوقع الذى تعيده فعلا قراءة ثانوية؟ يثور الجدل، **والقاسمى** (٢١) يذهب إلى حد الإيحاء بالنزعة اللهجية! على أى حال هناك تراث يرجع إلى **عائشة**، ويتحدث عن خطأ **النساخ**! بل الأفضل من هذا! فى السورة(٤) سورة «النساء»، الآية ١٦٢ كيف نفسر هذا «المقيمين» الموضوع بين جمعين مرفوعين بالواو، وهو يقوم بالدور نفسه فى الحصر؟ **سيبويه** تدخل بنفسه فى الجدل! قد يطابق تناوب الحالين فروقًا نوعية دقيقة (٢٢).

فى السورة (٧) سورة «الأعراف» ، الآية (٥٧) كيف نفسر **«سحاباً ثقالا سقناهُ»** مع هذا الإلصاق المتتالى لجمع ثم لزائدة مفردة، ماذا تقول عن السورة (٢٧) سورة، النمل، الآية (٩١) **«هذه البلدة الذى حرّمها»**.

وفى السورة (٣٥)، سورة فاطر الآية (٣٣)، إلى ماذا ننسب «أ» فى «لؤلؤاً» (هنا من جانب آخر ثم إعادة الجر بقراءة ثانوية)؟، وإذا كان هنا قطيعة فى التواصل مع العودة إلى الفعل (وهو تفسير فى نهاية الأمر ممكن) هل سوف نبرر بالقطيعة من هذا النوع «سنين» فى عبارة **«ثلاث مائة سنين»** فى الآية (٢٥) من سورة الكهف: بناء غريب إلى درجة أن رد فعل غبى صححها «بسنتين» وهو التصحيح الذى لم يحفظه التفسير السائد.

وهذا التعبير فى النوع فى **«معقبات... يحفظونه»** (السورة١٣) «سورة الرعد»، الآية (١١) وهل يرجع هذا إلى إمكان أن يكون المقصود هو الملائكة، وفى السورة(١٦) «سورة النحل»، الآية (٦٧) **«ومن ثمرات النخيل... تتخذون منه»** الزائدة فى «من» الثانية يبقى مركزاً للإلحاح على مظهر التبعيض الداخلى بـ «من» الأولى فى الجملة.. إلخ.

لم نلجأ إلى هذه التفصيلات إلا لكى ندعم ببحث دقيق مالا نطلق عليه مثل **نولدكه**، انعدام الانتظام(٢٣)، وإنما التفرد النحوى. ومما لا شك فيه هو أنه قد يكون ضرورياً أن نعمق الكتالوج والمقارنة بين النتائج التى وصلنا إليها وبين النتائج التى وصلت إليها محاولات معاصرة: **لبيد أو حسان بن ثابت**. هذا النوع من العمل قد يقود إلى مراقبة تنفيذ العمل الذى لم يحن إلى الآن وقت تقديمه...

## (د) كلام متعدد الزوايا

إذا فـهـمناها فى المعنى الحـصـرى، فالصورة المجازية المسماة «الالتفات»، «التحويل»(٢٤) تعنى تبديل فاعل نحوى فى مجرى الجملة نفسها والتوجه إلى المتلقى نفسه، وفى المعنى العام يفهم هذا التغيير نفسه أنه يؤثر فى دور المتحدث. والدليل مثال معلقة **الحارث بن حلزة**. نرى إذن التبادل السريع فى الرد يجرى بين الشاعر المسمى بالضمير المتكلم أو بالضمير المخاطب، من جهة، والمحادث أيضاً المشار إليه فى هذين الضميرين فى حين يتم الإحالة إلى المرأة. فى الشعر الملحمى اليونانى كان الكورس يقوم بهذا الدور. فى النظام العربى هذا التقسيم المشهدى لم ينتج. وقد نقول إن الموضوع نفسه يتفجر من كل مكان دون ترتيب. وهكذا **فعروة بن الورد**، كان يفخر بأن يتكاثر جسمه إلى عدة أجسام. وكان ذلك إشارة إلى الكرم. وفى صورة عامة هو شكل خطابى يبدل من المنطوق نفسه الإشارة إلى الفاعلين.

هذه الصورة المجازية المتجذّرة تماماً فى عبقرية اللغة يستخدمها القرآن فى كل صفحة. «يعطى» يقول **الشيخ ابن عاشور** أمثلة غير محدودة تحتوى جميعها على الدقة والانسجام فى المضامين.» كيف كان ممكناً ألا تؤثر هذه التبديلات؟ كانت مهمتها إثارة المستمع وإراحته وجذبه. لكنها اليوم أصبحت تمثل مشكلة بالنسبة للمترجمين، فهل سنترجم على سبيل المثال فى السورة (٢٩)، سورة العنكبوت الآيتين (٢٤،٢٣): «**والذين كفروا بآيات الله ولقائه أولئك يئسوا من رحمتى وأولئك لهم عذاب أليم. فما كان جواب قومه...**» (المقصود هنا إبراهيم). وقد لاحظنا بالطبع أن الضميرين الأولين المتناويين يخصان الله تعالى نفسه والذى سوف يظهر فى مواضع أخرى إلى العددين المفرد والجمع فضلا عن الضمائر الثلاثة النحوية..

وتقديم الفاتحة نفسها حسب الشكل متعدد الزوايا: الله مذكور فى شكل الضمير الغائب (الآيات ١، ٢، ٣، ٤) ثم فى شكل الضمير المخاطب (الآيات ٥، ٦، ٧). ولا جدوى من إيراد مئات الأمثلة من هذا النوع. وأكتفى بالإضافة إلى مواضع المفسرين الذين أرسلو تحليلات ملهمة حول الموضوع(٢٥).

هل سنذهب إلى أبعد من ذلك؟ قد نقول إن التعبير الشامل للقرآن قد يعرف بوصفه التفاتاً كبيراً ومتواصلا. الله هو الراسل الوحيد، والنبى **محمد** (ص) هو المحادث الوحيد، وبالتالى يعيد الالتفات والنظر فى عديد من المفاعلين المعبرين بطريقتهم الخاصة، فى حين أن الكلام (المشخص) - كما قد تقول السيميوطيقا - يحافظ على نفسه فى كل مكان وعلى وحدته فى أصله الإلهى. والمعلن عنه بهذه الصفة معترف به فى الإسلام كله.

إن عملية التحويل الدرامى والمقبولة لا تبقى فقط من الناحية التركيبية، بل تشكل بعديد من الحوارات المقدمة فى صورة مباشرة أو غير مباشرة. وحتى الخصوم غير المؤمنين أو الآثمين يتكلمون فى لغتهم وروحهم. وهكذا ففى السورة(٤)، سورة النساء الآية(٤٦) تبدو النساء، وكأنهن أعيد إنتاجهن فى صورة ساخرة من كلام مقتبس من العبرية: إنه النموذج الأبرز. ثم فى موضع آخر لا يحتوى على لغة المعارض أو المعذب فها هو حال **فرعون** فى حواره مع **موسى**:

وقد نقول إنه بسبب الهم نفسه، هم الواقعية، يصل استخدام لغة قريش إلى حد اقتباس ملامح عرفية تتضمن الخصوصيات الإجتماعية. وقد يبدو غريباً أن نرى الله تعالى يلجأ إلى أحكام مستخدماً صيغاً مطلية بالعقائد الإحيائية. غير أنه من سورة (ق) إلى سورة (العاديات) يسكن تقريباً ثلث هذه الاستخدامات الغريبة. والحقيقة أن سورة (ق) تبدأ بتوكيد آخر ومن نوع مختلف تماماً: «**والقرآن المجيد**»، بل فى هذه الحال فلنقسم بأنفسنا. هل هو تحصيل حاصل؟ يجب أن نعود إلى هذا الموضوع ثانية...

## (هـ) توازيات

يبقى أن هذه العوامل القائدة إلى الاختلاف تساهم مع تعدد المحاور التى يتقاسمها القرآن مع الشعر القديم لإعطاء النص حيوية ذات التحولات غير القابلة للنفاد. فسواء جعلت مختلف وجوه الجمع تدور على غرار الالتفات الكلاسيكى. أو الاستخراج من المشاهد المروية أو المحاورة؛ علم النفس وعلم الكلام المختلف للشخصيات، قد نستطيع ألا نرى هنا سوى ممارسة خطابية جميلة. لكن حينما يكون المقصود هو القرآن لا يمكن أن نكتفى بشرح من هذا النوع.

## جـــــاك بيــــــرك

ومن جـانب آخـر فـفى عـديد من المواضع يظهـر توالى الآيات المربوطة هذه المرة ليس باللغـة، وإنما بالإيقـاع والمعنى - تبديلات أخرى. وقد سبق أن أشـرنا إلى السـور المتكررة أو المحـورية لعودتـهـا الدورية. وهناك سور أخـرى يتناوب فيـها المنطوق إن لم يكن المعاد والمقول وبما أنه دائماً المحدّث نفسه الذى يتحدث فى ظل إملاء المرسل نفسه، لكن على أقل تقدير الأنغام المختلفة. وها هو ذا مثال مقتبس من السورة(١٦) سورة النحل، الآية(١١): **«ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات... إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون..»** والآية(١٢): **«وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره... - إن فى ذلك لآيات لقــــوم يعــقلون..»** والآية(١٣): **«ومـــا ذرألكم فى الأرض مختلفًا ألوانه... - إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون..»**

فى أول مــقطع من كل آية يسكن الخبر الرئيسى، فى المقطع الثانى صدى قضية مختصرة اختصاراً أكبر: تأكيداً، خلاصة عملية، صيغ تمجد صفات الله إلخ. «هذا النوع من الملاحظة المؤسس رغمًا عن ذلك إحصائيًا تحسم كثيراً أحادية الإيقاع فى الترتيل التقليدى الذى نحار فى صياغته إذا كانت بديهية هذه القطعيـات الداخليـة للآية وتطابقـهـا الدلالى، لم تكن قـد أزالت قلقنا، ثم إننا وقعنا على هذه الملاحظة لمفسر معتمد هو أبو الثناء محمود الألوسى حول السورة(٢) سورة البقرة آية(١٣٩): **«قل أتحاجوننا فى الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن لــه مــخلصـــون..»** ويذهب بعض المحققين إلى حد اعتبار هذه الجملة والجملة السابقة: **«نحن له مسلمون»** (الآيــة١٣٦)، **«نحن له عــــابدون»** (الآية ١٣٨) إذنْ جـمـلا(٢٦) سـبـقت بقـرن كـامل مـلاحظة هذا الشيخ البـغـدادى مـلاحظتنا بل مـهـد إلى تفسيرنا؟ هل من الممكن أن تمتد هذه الملاحظة. قد يوحى تحليل أشجع فى سياق الكلام المقارنةبالمزامير حيث تتناوب فى بعض المواضع خطابات مــبــاشــرة: "responsoriales" أو "antiphonées".

ومن المؤكد أن القرآن الكريم يورد «الزبور».(٢٧) لكن يجب أن نورد الحجج الأدق للحديث عن التأثير. وليس محتوياً أن نفكر فى التوازيات التى نجدها فى عديد من اللغات السامية التى يورد عنها الإنجيل أمثلة. وفى النهاية ودون أن نريد أن نؤول هذا النوع من الترابطات بحيث تقول أكثر مما تريد أن تقوله، فهذا الملمح الجديد من ملامح الأسلوب القرآنى يقوى الانطباع الذى سبق أن ألهمنا إياه ترتيب جمع القرآن البنية تنافس البنية.

### مغامرات قالب الفعل

يلهب الفعل تماماً فى القرآن طاقات المصدر ويناقض الاعتدال النسبى فى استخدام الصفة، وبالقدر نفسه كما سبق إن رأينا فى التنوع المعجمى، إذن تنتقل الطاقة اللغوية إلى قالب الفعل. كل شىء ينبع من عمل الله المولد لعمل الإنسان. وبالتالى فالله تعالى يتكلم من أعالٍ تختفى فيها المعارضة التى نجدها حينما نميز بين الماضى والحاضر والمستقبل.

«يقول للشىء كن فيكون»، «إرادة الله شىء مفعول مسبقاً» إلخ. وما يعيب القيم الفعلية سوف يبدل المظاهر والأنماط وليس التوالى فى الزمن. وقد نجد لهذا أسباباً أخرى. فعلى سبيل المثال، هناك اتجاه الصرف العربى الذى يناظر معظم الصــرف اليــونانى وليس الصــرف اللاتينى. وهو الأمر الذى يجب أن نكمله بشرح أكثر خصوصية.

لا يمتد الإنجيل سواء اعتبرناه من ناحية الأحداث التى يحويها أو من ناحية تواريخ تشكله على أقل من ألفــيـتين. القرآن - وإن أحال إلى المقطع نفسه من التاريخ الشامل - لا يلتـقطه، إن جـاز التعبير، إلا من زاوية ممتازة هى زاوية النبوة. ونقله الموضوعى لم يدم سوى عشرين عاماً وموضوعه الحقيقى الذى يتقاطع مع نمط تعبيره كان ظهوراً خـاصـًا للإله، ويميل إلى نفســه، وهو تركيب يراجع نفسه، وبالقدر نفسه ينهى ويتضمن بالضرورة اصطداماً بالمدة. ومن هنا أهمية هذا النوع من المضى فى نهاية العالم الذى يتكرر دائماً والذى قد نطلق عليه صفة حضور الله، إن لم تكن هذه الصفات زمنية ومتعبة.

أما من حيث استخدام الأصوات فلنسجل الإيثار العنيف لصالح المعقول.

فمنذ بداية السورة (٢) سورة البقرة وفى موضع استراتيجى تماماً لدينا «ما أنزل إليك» والذى يترجم فرنسيًا وحرفيًا على النحو التالى:

Ce qui ete` Fait Fait- descendre surtoi

وتعود الحركة النحوية نفسها فى السورة (٣) سورة **«آل عمران»** الآيات (٨٤، ١٠٥) إلخ ولنلحظ فى السورة (٤)

# إعادة قراءة القرآن

سورة «النساء» الآية (١٢٨)، ذلك البناء الغريب على مفعول قيم المفعولية وبرفقة مفعول: «أن يصلحا صلحًا». ومما لاشك فيه هو أن في مقدورنا أن نعترض قائلين: إن اللفظ الثاني يلعب دور الحال الكثيف. لكن في هذه الحال ماذا تقول عن السورة (٧٠) سورة «المعارج»، الآية (١١): «يبصرونهم «en vue qui il sera mis» ترجمة **ريجيس بلاشير**.

وماذا نقول عن «إنك لتُلقى القرآن». السورة (٢٧) سورة «النمل» الآية (٦) إلخ. ولنذكر أيضًا مثلاً بينًا فيه شلالات مفعول توصف في سورة «غافر»، الآيات (٧١-٧٤) عن إرسال المعذبين إلى الجحيم.

شيء مذهل! تحتفظ فيه هذه الصياغة بنوعية الموضوعات في حين أنها مقدمة إلى قوى غريبة وسائدة والتي منها يشتد الفعل عليها مفعولا! إنه حقًا في هذه المشاهد من نهاية العالم حيث تمارس في الذروة قوة الله العادلة التي نعيد كشفها أغلب الوقت تقريبًا في هذه الحركة النحوية. «**ثم إني دعوتهم جهارا**»، حين تحولت الأرض إلى تراب إلخ. ويجب أن يضاف إليها بعض الملاحظات: استخدام الأشكال كما في السورة (٦)، سورة «الأنعام»، الآية (١٢٨)، حيث يستبدل بالضمير الغائب بدون فاعل المجهول ويتبع الضمير مباشرة إحالة تعبر عن الله قال «**النار مثواكم خالدين فيها إلى ما شاء الله**». إذن نعود هنا إلى الالتفات: التفات ضمير غائب مجهول، قمة الغيب، في الضمير المسمى وهو الله: استبدال ثقيل يجب علينا أن نتأمله.

والتقوية الأكثر تقليدية لدلالة الفعل بضم اسم الفعل، الموجه، الحال، يستخدمه القرآن استخدامًا واسعًا، لكنها ظاهرة أكثر تفردًا. نعلم أن في العربية اسم الفعل، المصدر، يأخذ عديدًا من الأشكال. هذه المجموعة غنية في القرآن الذي يضيف إليه، والشيء قد تم ملاحظته.

الطبرى على سبيل المثال(٢٨) يعتبر المجموعة «**وما بناها**» في سورة الشمس الآية (٥)، وكأنها تعادل «المبنى». بل إن «**عدو لي**» في سورة (**الشعراء**) الآية(٧٧) ليس فقط تعليق دور المصدر وإنما أيضًا تلتحم في سبيل الشكل فعول(٢٩).

وسوف نجد أمثلة أكثر وضوحًا في بدايات هذه السور القصيرة المكية. حيث الدوال تتدفق لتشكل زوبعة. فالاستخدام في العنوان لمصادر مؤنثة مجموعة: المرسلات، الذاريات، العاديات، إلخ.. قد حوى قدرًا يسمح حقًا بالدهشة. وقد نذهب إلى أبعد من ذلك بالقياس باستخدامات مشابهة في الشعر الجاهلي. لم نكن نرى أنماطًا من الأسماء الفعلية، في معلقة **النابغة**، كما يجب أن نفهم من البيت(٢٥)، الذي أترجمه فرنسيًا على النحو التالي: "il a gratifié la prestesse aux agréables suites" وقد لا تكون العناوين القرآنية الغامضة لأكثر من سبب سوى انطباع مغامر إن لم نكن نملك في سبيل تفسير هذا الاستخدام، اعتماد السلطات التقليدية(٣٠).

ويبقى من جانب آخر أنه في سبيل العودة إلى سورة «**العاديات**» تفسير إيقاعها المتقطع، هذا التقصف، إن جاز التعبير، السيريالي الحافل بالصور.. هذا الذي وإن استطاع أن يحسه **الطبرى**، فهو لم يستطع أن يفسره. وإن كان **الزمخشرى**، قد اضطر إلى تفسير القوة الموحية في سورة «**الذاريات**»، لوجد نفسه أيضًا منزوع السلاح، مثله مثل «**كانتيليان**»، أمام نثر الإشراقات! بل نحن أنفسنا في الحقيقة الذين نطلب إن سنحت الفرصة إلى هؤلاء المفسرين الكبار أن يراقبوا فروضنا، قد نتردد قبل أن نضع هذه السورة أو تلك موضع التحليل التقني الذي يتجه كثيرًا إلى إزالة القيم باسم الحداثة.

على أي حال، وأمام انتشار إسم الفعل في الأداء القرآني فإننا نشعر بالوصول إلى «فلِيس» اللغة. وكيف ندهش من هذا؟ فالفكرة تقوى من الملاحظة السابقة حول أولوية المصدر الثلاثي. فلنتحدث عن الإحالة إلى الأصلي.

تلتقي في القرآن جميع السلاسل الطبيعية الإنسانية في هذا الأصل، وتلاقي السر النهائي الذي هيمن في كل موضع من مواضع الكلام، فاللغة لا تكتفي بالإعلان عنه في مواضع احتفالية، وإنما تصنع لقاءاتها وهكذا نلمس غيب الخبر الأكثر حميمية باستخدامه في سبيل ذلك العديد من الأدوات اللغوية كالرمز والالتباس الفعلي والوصلات إلخ والإبهام أو الأضداد(٣١) الذي ينشط تألق المفسرين. ويراكم إذن هذا النوع من اللغة النزعة الجذرية في المعنى الحصري لكلمة جذرية، أي بمعنى العودة إلى الجذور مع الدلالة المكثفة. وعديد من المواضع تبين قدرة النص على التعبير بتجديد القديم حيال

التفكير، ودقائق الشرعى وعلى أن يكون الأساسى والوظيفى معاً مجموعين، وفى الوقت نفسه رأسياً بمعنى الحفاظ على الترابط الدائم بين مضامين نابعة من إطار مزدوج هو حسى ومثالى. وهذا لا يفعل سوى أن يقوى قوة الاهتزاز الشعورى والإيحاء الفكرى. وإذا أضفنا إلى هذا الأثر الجوهرى للكلام حول المعاصرين، فالتعبئة التى كانت تطبع على السلوكيات الفردية والجماعية، نستطيع أن نتخيل أنها قد غزت ذاكرتهم إلى درجة أنها طردت تقريباً كل ما لم يكن متسقاً معها. وفى آخر سورة (مريم) هناك صدى التعجب: «**وكم أهلكنا قبلكم من قرن هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزاً**».

وهذه القدرة على التصفية التراجعية للقرآن كانت على مستوى قواه الإبداعية. فقد أجبرت على اللعب على الشعر الجاهلى إلى درجة أنها لم تترك للبقاء إلا بعضاً من قصائد هى من حينه فصاعداً أصبحت «معلقة»! قد يكون هذا معنى من معانى «المعلقة»[٣٢]. وبالتالى ففى يوم من الأيام كان **عمر** يسمع شاهداً يستشهد ببيت **نافع** لشرح لفظ من ألفاظ القرآن، فعبر بصوت عال عن رغبته فى أن يرى العرب يحافظون على ديوانهم، كان ضرورياً إذن شرح هذا اللفظ الغريب: «ديوان». كان الخليفة يشير إلى ما تبقى من شعرهم بوصفه بقية شىء ثمين من حينه فصاعداً غير هجومى لوجودهم السابق. هذا هو ما كان التناول للدين المنتصر. والحقيقة أن الشعر غير الدينى عند العرب لم يكن قد قال كلمته الأخيرة بعد.

## الفصل الثالث: المعنى

فلنتخذ من فقه اللغة معياراً أو حاجزاً! ولنتذكر ما قيل من قبل عن الأشكال اللغوية. هناك الوصلات والترابطات والاقتضاب، بالإضافة إلى الذكر والتلطيف والمسكوت عنه. كما تمتلك القراءة النحوية اليوم مزيداً من الأدوات. ولم يعد ضرورياً أن نتردد بين بساطة المعنى الظاهر المفروض وبين تأملات المعنى الباطن. فقد أصبح النحو كله ظاهرياً - إن جاز التعبير. كما أصبح فى مقدوره أن يدخل فى النص من ناحية سمكه دون أن يتخلى عن حرفيته فى الوقت نفسه. ولم يعد فى حاجة إلى البحث العميق فى القرآن عن تعريفات للإسلام لأنه موجه إلى التعليم والقناعة. كما هو حريص على التدقيق فى الرسالة أمام من سبقوه. ويأتى الاعتقاد فى الغيب فى مستهل الملامح[٣٣] التى تحدده.

### (أ) تفسير بعض المفاهيم الأساسية.

ما الغيب؟ لكلمة Mystere الفرنسية لا تشكل إلا معادلا فرنسياً. وقد كان فى مقدورنا أن نلجأ إلى ترجمة أخرى تقول: «غير قابل لأن يعرف»، أو «العالم الماورائى». لكن القرآن يعارض فى لغته بين هذا اللفظ وبين كلمة الشهادة الدالة هنا على العالم المرئى أو الحاضر. وبالتالى ما لله موصوف «بملكية الغيب والحضور» اللذين يطابقان تقريباً المابعد والعالم السفلى، وسوف نرى الما بعد يجاوز الميتافيزيقا ويغطى منطقة لم تسمَّ من مناطق الوجود. ويتضمن العالم السفلى الكمال الحيوى. فيعيد القرآن كشف شىء كان وارداً عند اليونانيين القدامى.

وتقدم اللامحدودية والكمال نفسيهما بوصفهما غايتى «الإيمان». فاللفظ يشير إلى مظاهر الدين الداخلية، وفى ندائه إلى البدويين (السورة٤٩) سورة الحجرات الآية(١٤) يتهم القرآن البدويين بالاكتفاء بالمظهر الخارجى للانتماء. لكن فهم هذين اللفظين يتسع بالطبع وقت ألا يتبادلا. وعلينا ألا نضغطهما فى علاقة ثنائية لأنهما فى حال استخدامهما المنفصل يتضمن الواحد الآخر.

وتحمل مجموعة هذه المفاهيم مفاهيم مترابطة فى فعل «**فاعبد الله مخلصاً له الدين**، السورة (٣٩)، سورة الزمر الآية(٢).

وفيما يتصل بلفظ الدين لا يورد القرآن الكلمة أقل من مائة مرة. وقد سبق أن ترجمناها ترجمة سهلة بكلمة«religion». فهذا هو المعنى الأعم الذى يدل عليه النص خصوصاً فى الفاصلة المشهورة فى السورة(١٠٩) سورة الكافرون، الآية (٦). وأول المعانى للكلمة هو المعنى الذى نستقيه من عند الشعراء القدامى. وهو المعنى الذى يوحى بالتسليم والولاء. وهذا ما كانت تقصده دعوة العشاء من **المنذر بن الأسود** «كارهو الدين». غير أن ممارسة الدين تحتوى على واجبات وتكريم وطقوس كثيرة. لذلك فالمقصود من يوم الدين أنه يوم الولاء. والفكرة العامة السائدة هى فى الحقيقة فكرة الإلزام الشخصى. لكنها لا تحتوى أبداً على فكرة «الشعائر». وهى الكلمة التى يستخدمها بعض

المـتـرجـمين علـى نـحـو غـيـر منطقى.

والدين فى النهاية لا يبعد كثيراً من حيث الاشتقاق عن المعنى الذى يريد ضبطه. فالإخلاص كما فى السورة ١١٢ المعنونة على هذا النحو، يقوم على التسليم العنيف بالوحدانية الإلهية، ويعطى لسان العرب مرادفًا لأخلص (الشكل الرابع) هو أمهد «وإعطاء شىء خالص دون خلط»، والمهد كان الحليب المعزول عن قشدته وسوف يكون «الخالص» فى شكل موازٍ هو «الكامل» غير المخلوط «المخصوص» بشخص ما.

وبالتالى فقد رفض التواطؤ للإضرار المشكوك فيه عند المقدس والمدنس ذلك التواطؤ الذى تتهم به الخرافة، وبالطريقة نفسها الثيوقراطية، والحقيقة أن **محمداً** (ص) قد امتنع دائماً عن أن يكون إنساناً مخالفًا لبقية الإنسانية، وكم من شىء فى القرآن يدل على الاقتصاد الموجه فى التعبير عن المقدس: المصدر «ق - د - س» ليس مستخدماً إلا فى استخدامات نادرة ومحددة، و«ح - ر - م»، و«ح - ج - ر» : يجاوزان «الممنوع». لكن فلنعد إلى الإخلاص الذى دخل فى اللغة الحديثة بمعنى sincérite` devouement ويحيل الاستخدام القرآنى إلى تصور أساسى حسب كلام لأحد الصحابة هو **معاذ بن جبل** أكده **الخليفة عمر**(٣٤).

ليس هناك أدل على ذلك من الجسر الممتد بين أفكار الإخلاص، الدين الخالص، وبين أفكار الفطرة «الطبيعة الأولى». ربما كان هذا صدى فى ذاكرة **معاذ ابن جبل** الآية ٣٠ من السورة ٣٠، سورة «الروم» «... **فأقم وجهك للدين حنيفًا، فطرتَ الله التى فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم**» وقد لاحظنا بشكل عابر الاستخدام المتبادل لمصدرين للحديث عن الخلق: ف - ط - ر، أما المصدر الأول «ف - ط - ر، و خ - ل - ق» فيشير إلى الخلق الأول والطبيعة الأولى على نحو من الأنحاء والتى تنطوى على الوحى الأول تعود إلى ما قبل آدم تمامًا، والترجمة المقترحة لـ «**مخلصًا له الدين**» ليس فقط الإعلان بقلب مخلص، وإنما هو استخراج من عمق النفس، عودة إلى هذا الأصلى الذى بالنداء أو الذكر يجعل الوحى ينساب طبعًا، لكن بدون شك أيضًا التضامن الأكثر قدماً الذى يربطه بالكون.

## (ب) الوعد والوعيد:

تهتز نهاية العالم فى القرآن بكثافة تدعم أخيلة رائعة، ويثير التكوين دائمًا الشجن عن المؤمنين التقليديين إلا أنه كنظيره المسيحى يثير فى عصرنا الذى يزيل عمليات الأسطرة، يثير الشك بل الجدل، وهذا الجدل لا يعنينا فى حد ذاته. تخفيض متع الجنة وبالقدر نفسه تخفيض حرائق النار إلى كناية، إنما يتحدى أحاسيس محترمة وسائدة فى الإسلام. وسوف يتجنب عالم الإسلاميات أن يفعل ذلك لكن فقيه اللغة سيستطيع أن يتساءل ما إذا كان القرآن نفسه يفعل ذلك. ولنقرأ ثانية، بعد عديد من اللوحات اللامعة يأتى إيراد لفظ مثل Semblance و Parabole غالبًا فيما يبدو ظاهرياً للإيحاء بأن المقصود المحدد فى السياق هو الأشكال المعدة لإثارة الخيال.

ولنضرب المثال الأكثر إثارة والوارد فى الآية ٢٦فى سورة البقرة. يقول الله تعالى: «**إن الله لا يستحى أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها**» وبعوضة هو اللفظ الذى يستخدمه بالمعنى نفسه **بسكال**. وتواصل الآية على نسق الإحالة الذاتية. فهناك عديد من التذكير بالميتانص الذى يعيد الوثبات الرائعة من الخيال. ويبقى تأثيره قوياً للغاية عند المؤمن. إذن يعيد التذكير المتكرر بالإشارات الأخلاقية الأكثر اعتدالا!

وبالطبع سيتمتع مختارو الجنة بهذه الحقائق«التى تجرى من تحتها الأنهار» لكن ألا يجب البحث عن المعنى النهائى للاستحضار من هذه النقطة: «**هل جزاء الإحسان إلا الإحسان**» سورة «الرحمن»، الآية ٦٠ . ولنفكر فى الاستخدام المزدوج للفظ إحسان، هو اسم فعل يتكرر كثيراً جداً بالإضافة إلى فاعل «محسن» حيث تتزاوج معانيه الملموسة والإطلاقية، والأمر نفسه ينطبق على «الأحسن» منذ الأصل.

كيف نميز فى هذه الحال - أى بالنسبة للأحسن - بين «الفعل الخير» «فعل الخير إزاء شخص ما» وبين أن «يكون المرء خيراً ممتازاً»(٣٥) .

شرح **القاسمى** وهو يفسر السورة ٤ سورة النساء الآية (١٢٥)، المخرج ذو حدين هما أحسن ديناً بتقريبهما من تعريف فاض به النبى (ص) نفسه، ثم يستشهد للرأى الذى فى السياق التالى فى

الآية نفسها أسلم وجهه لله Soumettre Sa Face à Dieu،، يلح ثانيةً على التقارب المرئى للمفهوم ، «لأن الوجه هو أجمع أجزاء جسم الإنسان وأعلى درجات الإيمان.

لذلك حينما ترجمنا الصياغة سالفة الذكر، طرحنا جانباً فى ترجمة «إحسان» «إمتياز» الذى يميل إلى السطحية ونلجأ إلى «الفعل الجميل» المترابط بصفته اسم الفاعل وبذكر الجمال. وبالمناسبة فإحسان يضاف بتقدم تراكمى إلى إسلام وإمام» وقد اختار المتصوفة هذا اللفظ للإشارة إلى القيم التى تجاوز فى الوقت نفسه الخضوع والإيمان فى اتجاه عالم الخيال. ولنكتف بالتشديد على النداء الجمالى والنموذجى إن جاز التعبير.

وبالطبع ففى العظة سالفة الذكر «هل **جزاء الإحسان إلا الإحسان**» يفهم المفسرون ما يلى: «ماذا تنتظر الفضيلة (فضيلة المؤمن) من حسنة (الله)؟» . ولا ينزعجون أن هذا النوع من الترجمة بالإضافة إلى سطحيتها تعطى فى مسافة قصيرة للغاية دلالتين مختلفتين للفظ وحيد.

إذن هل يجب أن نسلم بالسؤال : «ما هو جزاء العمل الجميل الذى يستطيع أن ينتظره غير العمل الجميل؟». لكن فى هذه الحال هل من الممكن أن يجد العمل الجميل فى نفسه جزاءه؟ وفهم المقطع على هذا النحو قد يكون بالطبع ملاصقًا للبعض ولكن كثيرين يخشون أن يجدوا فى سياق الجنة القرآنية ما قد نعتبره بالقدر نفسه بنداً من بنود الأخلاق الرواقية..

والنار بدورها ألا تملك سوى الفضيلة الوقائية؟ فلنستمع بدلا من ذلك: «.....**وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن ونخوّفهم فما يزيدهم إلا طغياناً كبيرًا**» سورة «الإسراء» (٦٠).

ويناقش المفسرون فى هذا السياق الاختلاف الدلالى بين «الرؤيا» و«الحلم»، و«الرؤية»، «رؤية، ظهور»، وكذلك التفصيلات الممكنة من المصدر «فـ ت ـ ن»، «يمتحن، يحاول»، ولا يريد المفسرون أن يدهشوا أنه فى مجال على هذه الدرجة من الخطورة أن يفسح القرآن لنفسه مساحة كافية لإلحاق استخدامه لهاتين الصورتين ليس بالإحالة الموضوعية، وإنما بالردع، لكى يلاحظوا أن هذا الأخير فى أحسن الفروض يبقى غير مثمر. وعلى كل حال فالإحالة الذاتية جلية: وسبق أن أشرنا إلى الإحالة الذاتية كبعدٍ بنيوى فى القرآن، وها نحن قد انتقلنا إلى المجال الفكرى، ولنعترف أننا كنا نتوقع ذلك.

### (جـ) الدعوة إلى العقل

فى نهاية السورة ١٢ سورة «يوسف»، يدعو القرآن إلى الله على «بصيرة» بالإضافة إلى كثير من الدعوات إلى ممارسة العقل.

وفى السياق الفكرى نفسه تشير الوصية الموجهة إلى النبى (ﷺ) فى آخر آية ٩٩ من سورة «**الحجر**»: «**واعبد ربك حتى يأتيك اليقين**». وقد سلمنا بأن نترجم كلمة اليقين كالعادة بكلمة «certitude». وهذا يعنى الفصل بين الإيمان وبين اليقين(٣٦). غير أن الإيمان الكلى مضمون فى صفة النبى (ﷺ). وفى نظر الشيخ **أبى السعود** يعنى هذا اليقين. الموت الذى هو القادر الوحيد على الانتقال بالمؤمن إلى رؤية مباشرة لله. وفى نظر شيخ آخر قد يكون المقصود هو النص النهائى. وإذا انتقلنا إلى **الطبرى** الأمين نراه يلجأ إلى حديث **لزيد ابن ثابت** يرجع إلى امرأة من الأنصار، والنبى (ﷺ) نفسه ربما استخدم هذا اللفظ للإشارة إلى الموت.

لكن أليس هذا التراث حصرياً؟ واللفظ إذا استخدمه **محمد** (ﷺ) فى معنى من المعانى هل يعنى أنه رفض مجموع المعانى الأخرى الممكنة. ورفع اليقين إلى غاية العبادة كدرجة نهائية فى إدراك الحقيقى يبدو قابلا للتصديق. وعلى كل حال فهو لا يباغت كشعار **بسكال** «كونوا أغبياء». ولنضف أنه لا يوجد فى الإسلام نظام للإيمان يتميز عن نظام الروح ونظام الطبيعة ويذهب البرهان القرآنى بالأحرى فى اتجاه اتصالها دون أدنى لجوء إلى المحايثة...

وهكذا كيف من الممكن تفسير التعريف المجازى لله نفسه كـ «**نور السموات والأرض**» (سورة ٢٤ «النور» آية ٣٥) وتندد السورة ٩ سورة «التوبة» بالذين يريدون إطفاء هذا النور من النفخة البائسة فى أفواههم. ومن إذن؟ الكافرون رافضوا الحقيقة، ألا يأخذون فى هذا السياق الجديد شكل الظلاميين؟ وبالتالى، فعلى مر العصور - وخصوصًا اليوم - أليست النزعة الظلامية قائمة على

محاولة إطفاء نور الله! وهو النور الذى يعرّف نفسه «نور على نور»... ما القول سوى إن النور يتكاثر «يتغير النور الطبيعى دون أن يزيل النور الطبيعى فى الوقت نفسه وسوف يتم تجاوز القرابة، لا تصفيتها كما قد يتم ذلك بفعل ما فوق الطبيعة التى تسرع فى التجمد فيما هو ضد الطبيعة..

وعلى كل حـال لا يمكن أن يكون المعيار سوى الحق. ويشير اللفظ أيضًا إلى الضرورة التى تجعله فعليًا: الحقيقة إذن ومجموع الواقع والمثال والملموس والقانون والإلزام فى ذروتها. ويتكرر المصدر فى القرآن ٢٩ مرة..«الله هو الحق..» سورة الحج(الآية ٦). غير أن هذا اللفظ لا يملك فى هذه الصياغة قيمة الصفة، وإنما يملك صفة اسم الموضوع والمرادف. وبالطبع الحق هو الحقيقة الميتافيزيقية. لكنه ضرورة الحقيقة. فالمفهوم مرتبط فى معظم الحالات بمفهوم نظام الطبيعة ومصير الإنسان، وإنما يعنينا هنا هو التشديد على هذه الدعوات إلى العقلانية. ومن هذه الدعوات نجد مجموعة كاملة؛ ذكر اليقين الميتافيزيقى كما رأينا والتوضيح الكونى المصوب إلى الإلهى، ثم الثقة فى حجج العقل فى مواضع عددها غير قابل لأن يحصر وحيث تحاول الحقيقة أن تنتصر على خصومها. ثم الحس المشترك. ماذا؟ الشيء الذى فى العالم الأكثر عدلا؟ على أية حـال يورد هذا الشيء الحكمة عدة مرات فى الصفحات التى يصف فيها الله تعالى نفسه بصفة الحكيم. وما الحكمة؟ تقوم حسبما يقول مثل عربى قديم يمجد ثلاثة عناصر: فصاحة العرب. مهارة الصينيين العملية وعقل اليونان. العقل ثانية: اليونان مبكرًا! بعيدًا.. إلى درجة أن الصينيين... وصحيح أن حكيمًا نموذجيًا «كلقمان» أفريقيا فيما يبدو. كان إذن معطى وهو يخطب الإرشادات التى - وإن نبعت رأسًا مما هو إنسانى - سلم بها الإيمان الجديد[٣٧]. لأن الإيمان من وراء الحكمة يعيد كشف الطبيعة والعقل، نعم العقل فصدى دعوة إليه فى تساوق التكرار غير القابل لأن يحصر من المصادر «ع. ق. ل»، «ذ. ك. ر»، «ف. ك. ر»، «ش. غ. ر» العقل الذى قد نكتشفه أيضًا من خلال السياق الفكرى الغالب على الوحى نفسه، العقل الذى يعطى نفسه كموضوع للإرشاد.. لعلكم تعقلون (أكثر من ٢٠ مرة)، العقل النقدى أخيرًا الذى يتدخل لإزالة معضلة الشعائر القديمة وانتقاء الضوابط ومعالجة الأساطير بالمدافعين المجادلين والتأهل فى الوحى الحاضر والأخير الذى يقترح إلى اثنين من الأديان التوحيدية أن يكون القاسم الأكبر الفاصل ومنسق التسامح.

### د - تحت أو ما بعد العقلى

هنا يوسوس الوسواس فينا، فى الصفحات السابقة، ألم نجامل على نسق التفسير بعض الشيء فى التشديد على مؤشرات العقلانية التى إذا كانت أحادية الجانب تحقق فى الإسلام مذهبًا طبيعيًا.

أليس فى ذلك إساءة فهم المعنى الكلى والبلاغ الذى تجعله النبوءة موضوعًا لها، الذى هو نفسه سر مجانى لأنه يبلّغ. وفى الوقت نفسه يمهد إلى لقاء المعرفى مع ما هو غير قابل لأن يعرف، وإذا كان ألباب الإنسان اسمًا آخر للقلب شفافين، أمام ما يجاوز العقل دون تكذيب العقل فى الوقت نفسه فهذا هو حقًا المعطى المباشر للإيمان.

وما الإيمان؟ بديهة أولى تشرط منطق الانتماء والإله فى القرآن يستطيع أن يأخذ فعلا ملامح المطلق الفلسفى، وأن يمديديه إلى ما نسميه الآن «بالأنطوتيولوجيا» لكنه يتجذر أيضًا فى مجهول يقف أمامه الوحى نفسه ليس فقط لإزالة مناطق مظلمة، وإنما لإبراز أنه ينبع من هذه المناطق نجد أن الإله يستخدم لكى يشير إلى نفسه الضمائر الثلاثة والرقمين بالإضافة إلى أن الآيات تنتهى غالبا إلى الإشارة إلى صفاته، هو خالق الكون لكنه يعلم «ماتوسوس به نفس الإنسان وهو أقرب إليه من حبل الوريد» سورة «ق» - آية (١٦).

ويذكر القرآن ببهاء رهيب الرعد الذى سيصيب الإنسان أمام القاضى فيرتعد جسمك من الآن من مجرد ذكر اسمه، غير أنه «وإن كان يملك الأسماء الأكثر جمالا» فهى صفات[٣٨] وهل يحمل الله فى جوهره اسم علم؟ وكلمة «الله» التى يشير إليها الحس المشترك، هل هى شئ غير الدعوة؟ وفى العمق «الله» هو وجود الوجود والحضور تحت الغياب وجدل القريب والبعيد والرابط بين الوعد والوعيد، الطاقة الآتية من الغيب غير النهائى، والغيب يؤسس - رغما عن ذلك - الحرية، والأمر المخيف والرؤية المكافأة وحواركم الحميم وبلاغ الرسالة غير القابلة فى حد ذاتها لأن تبلغ، ويضبط الكل نظام كونى خلقه هو، وتهز إرادته أحيانا عرضيات مناسبة، غير أن المسلم

# جــــاك بيــــرك

يعيش هذا الغيب العظيم فى حميمية، وتدفعنا الثنائية المفارقة إلى أن نكون قادرين على أن نقيم عقداً مع الله، وهو يسعد بالولاء والصلاة، بل يستطيع أن تصل التوبة الجليلة ممن يرتكب الخطيئة، ويعاقب ويشعر الموجود الدقيق الخاضع إلى قوة هى مخيفة لكن مخلصة هى قوة الباقى خلف جميع صفاته، غير قابل فى حد ذاته لأن يعرّف، وهو الأمر الذى يجرى بشكل غريب ويشعر إذن الموجود الدقيق بأنه قد تم العفو عنه لأنه محبوب، وحقا يراكم نموذج الارتفاع والتعالى ورب الأكوان، القوة والحب ومنذ **الفاتحة** فعلا تزن السيادة الكونية نفسها بالرحمة، والحقيقة أن التفسير التاريخى أراد أن يرى فى صفة «الرحمن» أداة نداء من المرحلة الثانية المكية مما أوحى بشىء من الإلهية الأسطورية الخاصة بجنوب الجزيرة العربية! لكن فى هذه الحال كيف نفصل بين هذا اللفظ وبين اللفظ الملاصق فى الثنائية المتحدية وهى: «الرحمن الرحيم».

فلنعترف بأن الصعوبة تبدأ بالبحث عن معنى مميز لكل لفظ على حدة من ألفاظ هذه الضدية، وقد اخترنا أن نلجأ إلى علم اشتقاق الكلمات الذى يقرّب لفظى رحيم ورحمة، ومن هنا التضامن «بالنساء» وبشكل أوسع «القرابة»، وقد رأينا ثانية أنه - فى تهنئة موجهة إلى النبى (ﷺ) - قدر احترامه لهذه الروابط الجسدية والعاطفية «**إنك لتصل الرحم**»(٣٩)، وتعد الثنائية عن هذه الصفة نفسها المفهومة أو بطريقة منقوطة، فى تجل خاص أو فى تواصلها، ومن هذه الترجمة التى اقترحها Le Tout Misericorde Le Miseri cordieux. ومهما يكن من أمر سبق أن لاحظ ببصيرة ثاقبة المفسر الهندى **أبوالكلام آزاد**(٤٠)، صفات الله هى تلك التى تمكن دقة الإنسان فى الاقتراب الشخصى مما هو غير قابل فى حد ذاته لأن يعرف، كان **موسى** محادث الله «كليم الله» قد تعب كثيراً حين حاول أن يقرأ نوايا كائن هو فى حد تعريفه هارب من كل ما يمكن أن يفهمه، وقد أخفق مرة حين حاول يوماً أن يطلب إلى الله أن يترك نفسه حتى يبين فوق هذا الجبل، ومرة أخرى حاول أن يعود برحلة غريبة يستخلص منها ثلاثة دروس مريبة من أجل الأخلاق الإنسانية ومن الأستاذ غريب، وتظل الشروح - هذا المبدىء الصموت - رغما عن ذلك لغزاً، وقد تقول إنه يشبه شيئاً عبثياً على طريقة **كيركجورد** هل نجرؤ أن نقول إن هذه الشروح المقدمة فى صورة امتحانات إلى **موسى** والتى تختلف كثيراً عن الشروح الإنجيلية، إنها تذكرنا بكوان البوذية زين اليابانى نعم، اللغز هو إحدى اقترابات الله، اللغز الآخر هو الجمال واللغز الثالث هو الواجب.

### هـ - الواجب القرآنى

ولأن الواجب هو إحدى إيماءات الحق الأخرى **فابن حزم** لم يكن على غير حق حينما قال إن كل صياغة على حدة من صياغات القرآن تكون وحدها **أصلا** و**مبدأ**، مع القيم الأخلاقية المرتبطة بهذا اللفظ، وهى أخلاقية طبعاً لكنها هى أكثر من ذلك.. هى نمطية.

وبالفعل فالإلزام يشارك فى حينه القوة الخاصة فى تحقيق الحقيقة، والأوامر غير المنقسمة المتولدة ضمنياً أو ظاهرياً عن الغيب، ويتجلى استهداف تنظيم النقلة بين علم الكون الذى يجرى فيه الإنسان إلى نهاية العالم التى تستعيده وتصفه، يتجلى هذا الضغط الشامل بنفسه فى بعض الأوامر والإلزام والسلوكيات الأخلاقية والاجتماعية بل والحركية، وينير الكل العقلى ويعبئه الإيمان.

هذا هو المناخ العام ولا نستطيع أن نصفه بالصفة الشرعية فى المعنى الضيق إلا إذا خفضناه لأن الرحمة والبراجماتية والأخلاق تتكامل وتميل إلى انسجام عام للإنسان مع الخلق، وبالتالى فالجمال لا يغيب عنه خصوصاً فى هذا المستوى الأعلى فلنذكر فى ذروة السلوك فى «العمل - الجميل» «إحسان» بل وفى القداسة، وبالطبع لا يمكن أن يؤدى ذلك إلى نتيجة فردية، غير أن القانون يقع على مستوى الجماعة وما تكسبه من الفائض السوسيولوجى تخسره فى الفهم، وبالفعل ليست سوى تطبيق فئوى للكمال المقصود فى الإسلام والتى تشهد عليه الكثير من مناهجه، وفى هذا - بلا شك - المكان الضيق إحصائيًا الذى تحتله فى القرآن وهو أضيق من العهد القديم!

هذا القول ليس احتجاجاً على غايات النص الواجبة، وليس هذا نفياً لأن يدقق هذا الواجب نفسه فى قواعد قانونية بالمعنى الحصرى، لكن هذه القواعد القانونية تنفصل كالباقى عن مجموع ضخم تستخلف منه ديناميتها الجديدة أى تجديد؟ أولا هذا التجديد بالأخذ فى عين

الاعتبار طبيعة الإنسان ويخفض الضغوط إلى الحد الأدنى ونلجأ بالفعل إلى مبدأ اليسر «aisance» أو libre cours أى «الرخاء» أو «المجرى الحر» والمحلل غير المحرم فما القول سوى إن الحياة الطبيعية هى قائدة السلوك الكبرى! وكل ماهو غير محرم مباح بالطبع ستخضع الوثبة الحيوية نفسها عند الأنفس النخبوية إلى أدق المصادر النمطية التى سبق أن تحدثنا عنها ومن هذا العديد من الأفعال التى توصى «بالتطابق» كالتوفيق والاقتداء والأسوة، وقد يبحث الإنسان المسلم عن إعادة «خلق نفسه» (تخلق) حسب الكلمة الإلهية بأخذ النبى (ص) نموذجًا، حيث «طبيعته نفسها كانت قرآنية» (حديث عائشة) .. وكم نحن بعيدون تماماً عن العقابى والمقنن!

ولندخل فى القانون بالمعنى الحصرى - تأخذ بعض الضوابط فى القرآن شكل «الحدود» (فكرة «التجديد» و«التعريف» بل «الوضع»)، من هنا أهميتها النسبية فى سياق الوضع الخاص)، معظمها ضوابط «الوصية» و«الوعظ» وأقل بكثير - .. الأمر» ... وكلمة حكم التى ترجمناها بكلمة «norme» الواجب تحتمل كذلك معانى أخرى كالحكم «juement»، والقرار «decision»، والتنصيب «investiturs» وراح العلم التقليدى يحصى الأحكام «جمع حكم» بمعنى «الضوابط الشرعية» فى القرآن، وقد وجد منها تقريبًا من اثنين إلى خمسمائة. كما أنها متوزعة بصورة غير متكافئة النطاقات، وقد أشار إلى ذلك الأستاذ السورى **محمد المبارك** ورأى فى هذا التكوين غير المتماثل دفعة بديهية إلى المبادرة التشريعية للبشر.

وفى مستوى التطبيق يبقى إمكان آخر مفتوحاً فى كثير من الحالات - فعلا - مع نقاء التعبير المبهم بالإضافة إلى التفاسير القديمة التى سهلت على المسئولين مجالا للاختيار غير قابل - فى حد ذاته - لأن يفهم فى نظم أخرى، ومن هنا الدور المخصص بالقوة لما قد نطلق عليه على سبيل التوضيح «أحكام القضاء»، وهى تجاوز كثيرا ما تضعه الحقوق الغربية تحت هذا اللفظ، وفى النهاية التراكم القضائى هو الذى كوّن ما يسميه المتخصصون اليوم «الفقه الإسلامى» إنهم «فقهاء» أو «قضاة» أو «علماء» فسروا عبر القرون وأعادوا تفسير النصوص فى حالات خاصة(٤١).

وسبق أن قلنا إن عدم الانقسام الجوهرى للمادة عن الأخلاق والاعتقاد بل عن الفلسفة الطبيعية يبينه القرآن فى تطابقات واضحة وهى التطابقات التى تبين من حيث امتدادها وتشمل من جانب آخر- مع قواعد القانون كما سبق أن رأينا - فئات نفسية واجتماعية ذات نبرة دينية لكنها تظهر نفسها وهى تستقبل القواعد المستوحاة من الحكمة الدنيوية، وما نطلق عليه صفة «التقاليد» فى مقابل «القانون» الوضعى نجد هنا «مدخلا» ويذكره القرآن عدة مرات وعلى سبيل المثال فى ميدان الزواج والتعويض والمقصود هنا «المعروف» حيث قد تتسع دلالته من جانب آخر إلى كل ما هو «مطابق» فى مقابل «المنكر» وفى هذه الحال تتأرجح الرسالة بين عدة مجالات دلالية، فالقول المأثور «الأمر بالمعروف» قد لا يخص فى الدرجة الصفر إلا الإنسان الأمين ويهدى أيضا بقوله الانتقادات الأصولية..

ها هو ذا الغموض الحقيقى الذى سبق أن تحدثنا عنه وهو يجعل تركيز تطبيقاته فى هذا السياق أو ذاك من السياقات الخاصة بإحياء هذه أو تلك من الدلالات الوظيفية: القانون والأخلاق أو الدين.. هذه التقسيمات أو غيابها ليست الجوهر وإنما هى قضية المستوى والسياق والمشروع.

**(و) ديناميات فكرة الشريعة الراهنة.**

أقل ما يمكن أن يقال: إن القرآن لم يلتزم فى مجال الشريعة لا بلفظ ولا بروح المناهج التى سبق أن استخدمت فى الزمن الذى كان لا يزال قريبًا، زمن **امرئ القيس** وزمن إصلاح **يوستينيان** لكن المحتمل أن فى فلسطين وسورية كان على التجار المكيين أن يطبقوا نوعًا من الأحكام على طريقة مجموع الأحكام والنص الشرعى الذى دونه الفقهاء الرومانيون بأمر من الإمبراطور **يوستينيان**.

كان القانون الرومانى يدرس فى بيروت وبقى معروفًا جيداً فى المنطقة وذلك حتى حكم **هيراقليبوس**، وعلى كل حال ففى بيزنطة القرن السادس والسابع تم فيهما تدوين القوانين، والاحتمال الضعيف أن العرب لم تصل إليهم أصداء كافية عن القانون المدنى وقوانين الكنيسة السورية، إذن فى هذا السياق بدأ تجديد القرآن حاسماً بمعنى أنه ابتعد أغلب الوقت عن رصد الضوابط واحتوى كثيراً من النماذج ولم يهتم فى هذا السياق بالشكلَ التشريعى السائد فى عصره، ولم يكن ممكنا أن يرجع ذلك

إلى المصادفة... هل فكرنا بما فيه الكفاية فى هذا التعارض؟

وليست المشكلة الأكاديمية هى المقصودة هنا، تحمى جميع النظم اليوم نفسها من تسطيح السلوكيات الذى تدعمه عالمية الحداثة وهى تفعل ذلك بالإلحاح على ملامحها الدالة أو التى تريد أن تبقى على ما هى عليه، ويهز الحوار اليوم حول التقنين القابل لأن يستخلص رئيسيًا من القرآن والسنة فى البلاد المسلمة أو الشرائح الاجتماعية والنفسية بداخل هذه البلدان.

وفى البلدان الأخرى إنما نطلق عليه صفة «الأصولية»، هى حركة أو مرجع سياسى على أقل تقدير، ومركز الدعوة المعلن هو الشريعة المفهومة فى الحس المشترك إنها «الشريعة الإسلامية»، وكثير من المسلمين يرفعون اليوم هذا القانون أو يعلنون عنه فى شارة الهوية الجماعية، ولا نرى أن المقصود عندهم هو مراجعة الفقه التقليدى حسبما كان يؤكد نفسه تقريبا فى كل مكان قبل اندفاع التحديث فى القرن التاسع عشر والعشرين وفى تشريع عديد من هذه البلاد، وبقى تقريباً متبوعًا فى الوضع الوراثى أو الشخصى والمقصود بالأحرى هو محاولة جديدة لتقنين يصحح ويكمل، وغالباً ما يعارض تقنين القضاة المستغربين فى فترة ما بين الحربين الذى كان باستلهامهم من المعطيات القرآنية على نحو أقرب من هؤلاء الآخرين الذين لم يفعلوها.

لكن فلنفحص أولا هذا اللفظ «الشريعة» فى المعجم القرآنى اللفظ «شاردة» (سورة ٤٥ الجاثية، الآية ١٨) ويجب أن نسجل استخدامين فعليين فى معنى «الأمر» (سورة ٤٢ الشورى الآيتان ١٣، ٢١) والمجانس غير التام مطبق من جانب آخر على ثلاثة قوانين موحاة، شرعة (سورة المائدة آية ٤٨) المجاورة لكلمة المنهاج «الشارع الرئيسى» الدرب تدفق المعنى الذى هو فعل استهلالى، والذى قد نسميه اليوم فعلا تاريخيًا وهو معنى مقسم كما سبق أن رآه جيدا على شريعتى(٤٢) مع عديد من الألفاظ الأخرى فى المعجم الدينى: هدى، طريق، مسيرة، درب، صراط المستقيم، إلخ؟.. وهذه الصورة الأخيرة كانت تذكرنا بالمفهوم الكنسى «دخول المشرعة». والنقطة التى سوف أركز عليها ليست قلة الاستخدام الإحصائى للكلمة فى القرآن، فالمحقق أنه مقيد بالإشارة إلى القانون المقابل «للواقع الجوهرى» (الحقيقة) وحول هذا الموضوع يعرف الجدل الدائم بين السنة والتصوف وهو جدل ولا يعنينا هنا وإنما ما نريده هو أن نقول بأى معنى نعيد قراءتنا للكتاب حتى تبدو لنا قادرة على أن تسهم فى توضيح الحوار الملح.

## (ز) الحوار الزائف حول العلمانية.

فلنكرر ونذكر أن الإسلام يعلن عن نفسه وبإرادته أنه دين علمانى ويستخلص ذلك من غيبة الكهنوت الكنسى بداخله وإن كان ذلك لا ينطبق إلا على السّنة، لكن هل نستطيع أن نصف منظومة بصفة العلمانية، والله الشامل فاعل - فى صورة ممكنة - فى جميع أفعال الحياة.

وبالطبع لا أذكر هنا الاتهام الخفى بالقدرية التى تعارضها عديد من دعوات القرآن إلى الحرية والمسئولية الإنسانية إذا كان الإسلام حقًا يتساءل سؤالا فى القدر المسبق فإن الـ «Jansénistes» عندنا عرفوها أيضا، وهذا ليس مجالا لاستهلال الحديث فى الميتافيزيقا المقارنة لأنه صاحب تطبيق وجودى مباشر، فالتدبير الإسلامى له تأثير أكثر وضوحاً وأكثر تحديداً فى الإسلام منه فى المسيحية المعاصرة.

وإحقاقًا للحق كان الرسوخ واللون الدينى فى المجتمعات الإسلامية بدون شك أقل وضوحاً فى الزمن البائد لكنه ما زال قابلا لأن يفهم بيسر فى مستوى الجماهير وعند بعض النخب.

وتنمو علمانية الأمر الواقع هناك رغماً عن ذلك - منذ قرن إلى درجة أنها غيرت فى صورة كبيرة وجه هذه البلاد وكثيراً من سلوكياتها، وبالطبع تعارض قطاعات عريضة - فى الرأى - التغيير، لكنها تعارض أغلب الوقت فى النظرية وليس فى الواقع، ويبقى الجدل النظرى، وكما سبق أن رأينا من خلال أمثلة حديثة، يحدث للنظرية أن تعيد فتح الواقع. على كل حال يؤثر الأصوليون الذين تحركهم قناعة كبيرة بشكل عريض فى الجموع وما زالوا يرون فى العلمانية هادمة التجانس الذى قد يؤسسه الإسلام، بين الإسلام وبين مقولات الإلزام الاجتماعى الأخرى.

ولنقل الآن إن الفقه الإسلامى كما رفع كراية للحرب، يجب أن نحتسب له - ليس فقط - قيمه المذكورة والمقاومة،

فـقـد صـاغ بلا أدنى شك هذه الشعـوب ساهر الليل فى الزمن الاستعمارى ـ وإنما أيضا قيمه المعرفية والإنسانية فى المعنى العريض، وعلينا أن ننتقد الاستخدام المشوه الذى يقوم به البعض أحيانا لأنه استخدام سفسطائى، وبعد إعادته إلى مصادره فهو يترجم بالطبع وينظم وحدة الحيوى الذى نفهم منه حقا أنه يستطيع أن يبين كعلاج تقسيمات العالم الصناعى العاجزة، لكن هل كان يجب أن نخلط بين عدم التقسيم وبين عدم التمييز؟

هذا هو مربط الفرس.

يرفض عدم التمييز ـ بزعمه الهروب من الاختلاف الوظيفى للاجتماعى ـ علامة وضرورية الأزمنة الحديثة ويرفض تلازم التحليل كأداة فكرية وأداة تجديد.

ونراه يحتمى ـ فى خطورة ـ بالأصل ويخلط الماضوية وروح الأصالة، غير أن قراءة بسيطة للقرآن تبين أن الإسلام الذى يعرف نفسه بأنه «فصل» أو «معيار» أو «فرقان» يلح دائما على العقلانية والوضوح «والتمفصل» (التفصيل) ويميز بدقة المفاهيم التى يطولها إذا كان يريد، فى الوقت نفسه، أن يكون صالحاً للدين والدنيا (المجال الدينى والمجال الدنيوى) هذا لا يعنى أنه يريدهما مخلوطين، فهو يدعو بالعكس إلى تربيط تصوراته كما تدعو إليه واو العطف ويخلطهما، وندهش أن هذا الشعار الثنائى أُختير كعظة من قبل خصوم العلمانية، وسأذكركم ـ على كل حال ـ بنصين جديرين بالتأمل.

الأول (٣، ٧٩) يحرم ناقلى القانون بسبب التمرد على السلطة فى التعليم والدراسة، ويجب أن يلتزموا بدورهم «كربّانيين»: هل نترجم «بروحانيين»؟

الثانى (٨٨، ٢١، ٢٢) تحدد وظيفة النبى (ﷺ) نفسه: الذكر فى مقابل السيطرة، بل كان المقصود هو الرجل الذى كان المفروض أن يقود قريبًا أول دولة إسلامية: وهل لم يكن ذلك قط رغمًا عن ذلك، كما نعلم، سوى «ثيوقراطية»، سوى «أوليجارشية»، الكهنوت..

وفى ختام هذه الملاحظات السريعة التى ميزت هذا الفصل نقول: إن القرآن يعطى إلى المجتمعات التى تدين بالإسلام حتى الآن الإمكانات الأكثر تنوعاً التى قد تشعرها الدراسة حين تحاول الدراسة أن تحلل القرآن من ناحية ـ ما أسماه إقبال ـ «المباشرة والكمال»، أو من ناحية مباشرته وظهوره الكامل، ويؤثر المباشر والكامل معا المحتوى الذى يعطيه المجتمع للإيمان والعقل والواجب، ولم تستنفد الصفحات السابقة تماماً محتوى الصاروخ الذى يحمل الديناميات الروحية، لكن عديداً من الملامح تتقاطع وتفتح بنيات خلافية للمبادرة الإنسانية وإمكانات التدبير الأولى، ومن بين هذه الإمكانات يوجد ليس فقط الإمكان العقلى، لكنه الإمكان الذى يبدو فى الوقت نفسه فى النص أكثر إخلاصاً لزماننا(٤٣).

## الفصل الرابع: إسقاطات

اكتفينا حتى الآن بضبط مجموعة من الإشارات المأخوذة من القرآن نفسه، وقد ضبطناها بالاستناد إلى تفاسير تقليدية. وإذا بدا تسرب عنصر جديد مما سبق فالحقيقة أن ذلك لم يكن ثمرة الشجاعة، وإنما فقط ثمرة العرض، وربما يحاول الفصل الذى أستهله، أن يتعمق إلى مدى أبعد. وليس سبب ذلك أن الكلام القرآنى لا يقبل ذلك النوع من المقاربات أو مقاربات من نوع آخر، وإنما نرجو أن تكون المقاربات ـ فى الوقت نفسه ـ أكثر جسارة وأفضل بناء. وبالعكس، يفترض الكلام القرآنى هذه المقاربات. وعلى كل حال، الكلام القرآنى هو الذى هدى واستهدفته دراستى ومن الآن فصاعداً، سوف أتحدث بضمير المتكلم.

### أ ـ الحقيقة أولا

يكرر القرآن ثلاث مرات السورة التاسعة، (سورة التوبة، الآية ٣٣) (سورة الفتح، السورة الثامنة والأربعين، الآية ٢٨)، (السورة الواحدة والستين، سورة الصف، الآية ٩): «هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون»، ويقرأ المفسرون بروح الفتح السهل وكأن المقصود من «كله» مجموع أو كل الأديان، فليغفروا لى، فلا يقر النحو قراءتهم. فنبرة الجملة لا تطلق على عضوها الأخير، وإنما على المجموعة المتوسطة «دين الحق»، ولنعترف بأن جعل «النصر» إلى جانب هذا الأخير «أو تلك الأولى، على «الدين كله» يملك ما يكفيه لإزعاج التقليديين! والحقيقة أنه قد لا يكون حال الصوفى مصلحاً للضوابط مهما كان تردده على المطلق. غير أن من يكتفى بمنحدرات السنة المعتدلة سوف يلحظ أن الحقيقة البارزة فى هذه الصياغة تؤكد نفسها، ليس فقط فى علاقتها بجميع نزعات

# جــــاك بيـــــرك

الشعائر وإنما أيضاً فى علاقتها بالدين فى المعنى المشترك للكلمة، وبوجه عام بالمعنى الممارس، بل والمدرك، وهى من المبالغة فى شىء، أن نرى هنا تحدياً جزئيًا وأكثر حدة بداخل هذا التحدى العام، الذى به هزّ الوحى القرآنى عالماً كان قد غرق مقدماً فى الشك والملل.

والمطلق الذى يوحى به لفظ «حق» لا يقابل بالطبع الإله الشخصى، لكنه لا يتضمنه بالضرورة. وتستطيع إذن الآية أن تشجع المؤمن إن لم يكن على الطريق الصوفية، فعلى الأقل هى تشجعه - ونكررها - على المذهب الطبيعى - بل تشجعه على اعتبار النص مدافعًا عن شكلٍ متعالٍ للحقيقة، وقيمة المطلق قد تكون بالضبط ما قد تميزه حقيقة حقائق البلورة الإنسانية التى يطبقهما النسبى والمتقدم.

وفى الإطار الفكرى نفسه فلنعتبر ألفاظ مصدر (ص.د.ق)، والصدق هو روح الحقيقة والوجه الذاتى للحق، «التعرف على هذا الأخير، طهارة، هو ممارسة التصديق»، وصفة التصديق الملازمة للخليفة اللاحق أبى بكر هى هذه الفضيلة.، وبالتالى ألم تكن مهمة الأنبياء التالين، الأولى هى التعرف على نضال سابقيهم الذى كان - دائمًا - منتصراً للحقيقة ومكذبًا؟

اجتنبنا فى الفصول الثلاثة السابقة، استخدام المعجم المعقد لبعض التحاليل الحديثة ولنعترف الآن على أساس الخبرة، بأن تعريفات علم السيميوطيقا فى ذروة ازدهاره تساعد أكثر على فهم الملامح الأساسية لتشكيل يقوم عليه مجموع النص، والذى يحتل فيه صراع الحق والباطل المكان الأكبر، الحق والباطل يتصارعان فيه، ليس فقط لمواقف أو حجج، أو إحالات، لكن من خلال كائنات حية. وهكذا فالمؤمنون يتعارضون مع مختلف أجناس الخصوم، ويتعارضون حسب مختلف أنماط الغيرية.

ويقف المؤمنون إزاء الوثنيين والمشركين موقف التناقض المنطقى، وتنخفض حدة هذا التناقض إلى تعاكس بسيط - بالمعنى الذى يحدد المنطقى لهذا اللفظ - فى حال «المنافقين» الذين يظهرون وكأنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا كذلك فى الحقيقة: «Hypocrites»! (هذه هى الترجمة المعتادة) تتحرك سلوكياتهم المراوغة بين جميع اللايقينيات والتقسيمات الناجمة عن ازدواج الوجود والفعل والكلام، وفى النهاية فهم ينضمون إلى جانب الباطل لأنهم ليسوا ما يقولونه أو هم فقط بطريقة متزعزعة وزائغة. غير أن هناك خصوماً آخرين سبق أن لمسهم الحق وبُلِّغوا به، لكنهم يرفضون ويخفونه، إنهم الكفار (المفرد: كافر، وهو لفظ مستخرج من مصدر يعنى: «يغطى»، «يخفى») وهؤلاء الكفار لا يقدمون أنفسهم إذن كمنافقين وإنما كمتضمنين للاعتقاد من ناحية الباطل: انحياز للثانى رغماً عن الأول.. إذن فهو يمثل تدهوراً للوثنية.

ويسمح هذا التصنيف السريع بأن يعرف تعريفاً أفضل، الفئات الثلاث التى ينقسم إليها الخصوم فيما بينهم، وهو التصنيف الذى أثاره الصراع على الحقيقة، ويكتفى البعض المعارض معارضة مستقيمة بالمستوى الابتدائى وكأنه افتراض وهو الأمر المتوقع لأنهم يرثون النزعة الإحيائية العربية القديمة وقد يكونوا كارهين من أمثال **أبى جهل** أو مؤلهين من أمثال **أبى طالب** فليسلموا وسيقال كل شىء، ويبدو البعض الآخر والأكثر تدقيقاً فى الواقع، الأكثر خطورة، أنهم فيما يبدون أكثر اقتراباً، ففى المدينة سيحتدون لكن من يدرى؟ ربما خير من كل مكان، هم من أهل «الظاهر»، أهل الطريقة الموارِبة لتعريب الحق. تعرفنا على المنافقين، وأخيراً يظهر الكفار طابعاً ثانوياً فهم رافضون وليسوا غير مؤمنين، هم ملحدون وليسوا غير مؤمنين، ولأنهم غير راضين عن مناقضة النبى (ص) يكذبونه، يخيفونه، يتنصلوا منه، بل يقولون أكثر من ذلك: **«يقولون عن الله الكذب»**.

وتقع هذه الألفاظ الأربعة تمامًا فى شكل «المربع السيميوطيقى»(٤٤) وبالطبع فإن تطبيق هذا الشكل يسمح بتوضيح مواقفهم، وكل واحد على حدة؛ وذلك أفضل من الترجمات، التى نقدمها بغير تمييز لأسماء المعارضين للنبوة «غير مؤمنين»، «غير متقين»، «كفار» إلخ.. وقد سمح اللجوء إلى مجال علمى حديث بملاحظة الدقة القصوى لكلام يبدو فى الظاهر غامضًا فى تموضعه مختلف عوامل الصراع على الحقيقة. والأمر الملازم لذلك أن الألفاظ المقصودة أصبح من الممكن ترجمتها - فيما أعتقد - على نحو أوضح.

**(ب) الحقيقة تؤكد نفسها كتوكيد**

بدّل القرآن مكان كلام الله المشهور وهو يتحدث إلى **موسى**: «أهيه الذى أهيه» (خروج - الإصحاح الثالث، ١٤)(٤٥) بعبارة أخرى:

**«إننى أنا الله لا إله إلا أنا»** (السورة العشرون - سورة طه - الآية ١٤) والرابطة فى الحالين مستترة فى العربية وراء جملتين اسميتين قصيرتين والنبرة تحملها المعادلة الموضوعة بين الأنا الإلهى واسم الله، من ناحية ووحدانية الإلهى من ناحية أخرى، لكن فى الجملة الإبراهيمية، يتكرر فعل الكينونة الذى كان يحمل النبرة، وتفهم أنها غيرت الفكر من القبلانية إلى **ميمون**، من أساتذة باريس فى القرن الثالث عشر إلى **شيلنج** ومابعد التفسير اليهودى والمسيحى، وبالطبع الأمر نفسه يميز فى الإسلام، حيث تأكيد الله الذاتى يقع بين علم الوجود الخاص بالحق وحقيقية البلاغ: **«إنا لصادقون»** (السورة السادسة. سورة الأنعام - الآية ١٤٦) وبالتالى لأن الله هو الحق، فالحقيقة تعلن عن نفسها بنفسها فى قيمها الموضوعية والذاتية فى آن وهى تذكر فى الوقت نفسه بالتصور وبالصورة .والتكرار يؤكد هذا الرأى، وهكذا ففى السورة الواحدة والخمسين - سورة الذاريات - الآية (٢٣): **«فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون»**، أو فى موضع آخر، فى السورة السابعة والثلاثين، سورة الصافات - (الآية ٣٧): **«بل جاء بالحق وصدّق المرسلين»**، وهل هناك فى هذا الكلام تنازل لتكرار اللغة كما قد يكون الحال فى الوعظ الذى يحتوى عليه الخطاب أغلب الوقت! نعم ولا، سنرى بعد ذلك، لكن الإلحاح «على إظهار الحق» (كما قد يقول علماء (السيميوطيقا) الذى يؤكد نفسه بنفسه يجب أن نسجله.

ويبدو أن الله يفعل فى هذا السياق بالطريقة العكسية لليونانى **إبيمينيد**، فبعد أن وضع هذا الفيلسوف فى مقدمة القياس الكبرى أن جميع الكريتيين كذابون، أضاف فى المقدمة الصغرى، أنه هو نفسه كريتى. وبالتالى فقد مهد لدورة منطقية بلا نهاية تضاهى لعبة المرايا التى تتكسر الأولى فى الثانية (٤٦) هذا التشكيل غير النهائى، والذى نعيد كشفه أغلب الوقت فى أضرحة القديسيين المغاربة لا ينقص من الصيغة الفعلية فى القرآن.

ويقول القرآن «شهد الله أنه لا إله إلا هو» (سورة آل عمران الآية ١٨)، «الله هو الحق المبين» (السورة الرابعة والعشرون - سورة النور - الآية ٢٥) وعن السورة الثالثة والأربعين - سورة الزخرف - الآية (٢) تعجب **الزمخشرى** لعنايته بالجانب الذى أشير إليه هنا(٤٧).

والتشكيل الآخر غير النهائى هو انسجام النص بالهاوية، ولاحظ الجميع تكرار الأمر: «قل إن» الذى يأمر به الله نبيه وهذا الأخير يستمع إلى الأمر الذى يأمر به الله، وفى كل مرة يكون المقصود منه حجة يهاجم بها خصومًا أشداء بالضرورة. وقد يتغير الشكل، لكننا ما نلبث أن نعود بلا توقف إلى البنية نفسها فيجعل الله النبى (ﷺ) يتكلم بمعنى أنه يحدث نفسه بجعل النبى (ﷺ) يحدث نفسه.. الحديث عن من؟ عن الله، وفى هذا، ماذا يفعل؟ يبلغ، إن عليه أن يبلغ، وماذا إذن؟ كلامًا خاص به، بل إحدى صفاته وباختصار، هو نفسه غير أن الرسالة إذا كانت مطلقة لا تقتصر أبدًا على هذا النوع من اللامبالاة الذى قد تتضمنه أسسه فى الأزل، وهو يبلّغ ليس فقط مضمونًا وإنما كذلك فينومينولوجيا ظهوره، ومن هنا اللجوء المتكرر إلى الجدل والإيحاء الحدثى، ومن جانب آخر سبق أن ذكرت تكرار مواضع الإحالة الذاتية أو الميتانص - إذا جاز التعبير - وعلى كل حال فهى تحتل مكانًا مهمًا فى الكتاب. وهكذا فالموعظة فى السورة الثالثة والأربعين (سورة الزخرف، الآية الثانية) «والكتاب المبين»، تمتد إلى آيتين فى النوع نفسه فالكتاب مكتوب بصيغة عربية وينبع من اللوح المحفوظ الأزلى، أثار هذا الشكل القدماء، وقد لاحظ **ابن القيم** أن «الحق ذو تبيان»، وهى تقريبًا ألفاظ السورة الرابعة والعشرين (سورة النور، الآية الخامسة والعشرون)(٤٨).

ومن، النغمة الفكرية التى دائمًا ما أثارتنا، والتى تميز القرآن - إن لم نكن مخطئين - تمامًا عن العهد القديم والجديد.

وهناك عوامل أخرى فى الخطاب القرآنى تلعب أدوارًا أخرى من التوكيد، وبعضها يتصل بفاعلية الوعظ نفسه، إنها مشكلة كبيرة كما نرى. لن يؤمن من قوم النبى (ﷺ) «إلا من قد آمن»! (السورة الحادية عشرة، سورة هود - الآية الثالثة والعشرون) «من يؤمن بآياتنا،

(السورة السابعة والعشرون - سورة النمل - الآية ٨١) ! فالآيات التى على الأرض لا تذهب إلا إلى «الموقنين» (السورة الواحدة والخمسون - سورة الذاريات - الآية ٢٠) وكذلك! «إن الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله» (السورة السادسة عشرة - سورة النحل).

إذن ماذا؟ إنها قدرية تشبه «اللجانسينست» الدينى عندنا! القدرية كما بولغ فى ملاحظتها! وقد لا يكون ذلك سوى فرض يفترضه الميتافيزيقى. والواقع أن الملفوظ يقوم على منهج من التربيط المؤكد لنفسه وقد سبق أن وضع **باسكال** فى فم **يسوع** هذه العبارة: **«لن تبحث عنى إن لم تكن وجدتنى»** ومما لا شك فيه أنه هناك ثريات ظاهرة فى التعبير عن المطلق، ولنذهب مذهباً أعمق، إننا لا نلحظ فقط «الدوائر» الدلالية - إن جاز التعبير - على مستوى المدلول وإنما كذلك على مستوى الدال وإذا كان ذلك صحيحاً فكل ما فى الأسلوب القرآنى يقوم على «الدوائر» الدلالية ويجب أن نضعها فى مكانها وسنستشهد دون تمييز بالتكرار الفكرى أو بتكرار الجمل: آخر الآيات المشكلة، الانتظامات التى يعاد تكوينها - أحياناً - فى آخر السورة بحدٍ نغمى! والتطور الذى يعيد دلاليًا آخر المقطع إلى بدايته! رد العجز على الصدر.. إلخ.. وقد يكون هذا هو المعنى الذى قصده، **معاوية** فى مقارنته جريان القرآن وموج البحر.

وهل يجب أن نذهب إلى أبعد من ذلك! ربما لا يكون الجد ولّى فى مختلف أشكاله سوى تقريب للمفعول نفسه، غير أنه حافل فى القرآن إلى درجة أن تعريف القرآن لنموذج عملاق لا يبدو فى غير موضعه. وهذه الملاحظات المؤسسة على دراسة النص، والتى أطرحها على المتخصصين قد تقود إلى تقارب لا يجب أن يخيب آمالهم فى غير زماننا فالإيمان أولا «ذكر» وإذن عودة، وقد ظهر قبل نزول القرآن رسالات أخرى، وكانت تحتوى على تعاليم جماعية تغطى جزءاً لا بأس به من التاريخ الإنسانى، ويحيى التأمل فى هذه السابقات الدروس فى نفس كل منا، إنه أيضاً إحياء للذكر، ومن هنا أيضاً التواصلات كالتواصلات الإبراهيمية أو الحنيفية ونص الإسلام، اللامتناهى يحدد لنفسه غاية فيها شىء من العود الأبدى، لكنه يعطى لهذه الحركة معنى أخيراً، وهذا المعنى تاريخى وبالقدر نفسه أخروى.

### جـ - لقاء الأزلى والزمنى.

وبالفعل فالنص لا يسجن نفسه فى إعلان عن الهو غير المتغير، لكنه يعبر عن المصيرِ ويشكله ولا يخصص موضوعه إلى الإحالة الذاتية وإنما هو يتحمل مسئولية نقل الرسالات الملموسة، وإذا كان المصير يتجه إلى الله - حسب العبارة المتكررة - عديداً من المرات فلا يعنى ذلك أن المصير موجود.

يقوم الوحى الإسلامى على غرار أشكال الوحى الآخر بإقامة اتصال بين مطلق الله وبين نسبية البشر ولا تبقى الحقيقة جامدة غير متحركة وليس القرآن شريطاً كشريط **موبيوس** حيث قد يعلن الأزلى عن نفسه أمام الإنسان وكأنه دوران حول الهو أو عودة محض الهو إلى الهو. وبالفعل تتخلص الحركة من لقاءات مع موضوع خلقه.

وسبق أن حاولت أن أصف فى الفصل الأول جدلا من هذا النوع بدا لى الوحى أنه فى الوقت نفسه بنية وظرف، هناك القليل من المواضع فى القرآن - سبق أن قلت لا تتقاطع سلسلتان من المعايير، والنص الأول ينقل مواقف أساسية فيما يتصل بالله والطبيعة والإنسان والبعض الآخر، اعتراضات تضع هذه المواقف فى معيش المجتمعات والأشخاص، لكن المواضع الأولى والثانية تتقاطع ثانية فى الرسالة وتعبر عن نفسها فى لغة موحدة.

ولنحذر، هذه اللغة لا تتمتع فقط بقيمة أدائية. ورغماً عن أنها تستوعب توسطاً، لا تضع نفسها أبدا كوسيطة، ولندقق، بصرف النظر عن أنها تمارس اتصالا، فهى تعرف نفسها بوصفها البلاغ نفسه، وهو الأمر الذى يعطى مكانة ممتازة لأشكال الرسالة ومضامينها فى عيون المسلمين، لأن القرآن يعطى لنفسه - بصراحة صفة الناقل فى اللغة العربية لشذرات أصلية وأزلية، غير أن هذه الصيغة بالفعل، واحدة من العمليات التى سبق أن وصفتها بالدائرية، تشمل مغامرة نقلها، وبالتالى فهى تضم تفاعلا بين نظامين مفككين تمام التفكيك فيما بينهما. والمشكلة الميتافيزيقية الصعبة التى قسمت لفترة طويلة فى سياق القرآن. علم الكلام الإسلامى (هل هو مخلوق أم قديم) إنما هى غير منفصلة عن استثمار المطلق للزمانى، ونعلم أن الجمود السُّنّى قد انضم إلى الرأى الثانى

غير أننى لن أدخل فى جدل، بصرف النظر عن النظرية السلفية، يرجع إلى تحليل الاتصال، وربما أفاد تركيب النص فى إضافة عناصر أخرى والاستخدام نفسه للغة فى الرسالة الإلهية يجعل المتحول فى الأزلى، لكن العكس ليس أقل حقيقية.

ومهما كانت دراسة هذه الرسالة بطيئة التقدم من زاوية اللسانيات الحديثة، فهى تكشف عن عديد من التفاوتات بين نطاق التعبير بالوضوح والبساطة من ناحية، وعوامل أكثر سرية كمنطق الجمع والدلالة الطبقية والتعقيد والغاية، من ناحية ثانية.

وكانت الخطابة التقليدية المعنية أساساً بالبهاء اللغوى، لكن الواعى بالتجاوزات ومجموع لفظ الإعجاز، يصف هذا اللفظ كما نعلم بصفة «غير القابلة للتقليد» مفعولات الوصول بالقياس إلى النجاحات السابقة واللاحقة للغة قريش. وقد تفسر لسانيات **تشومسكى** هذا النوع من الملاحظات بالتشديد على الاتساع الاستثنائى للمسافة المولدة من البنيات العميقة للخطاب وبين إنجازاتها الأخيرة. ولنذكر أن العقيدة الإسلامية تفسر المسافة نفسها بالنزول السماوى وهى الصورة التى تربط ـ فى معجم أكثر دنيوية ـ المفعولات العمودية، والوصلات، والقياسات كما نتذكر جبر الوصف الأسلوبى على أن يلجأ إليها أيضاً.

### د. افتراض اللغة والكلام.

قد تفسر الفرضية السوسورية المهملة إلى الآن والتى تميز بين اللغة والكلام هذا النوع من التفاوت أو التفكيك. يقوم الكلام على الصيرورة والنسق والنقل والمفعول وتقوم اللغة على النموذج والنظام؛، ألا يمكن أن نقول إن فى القرآن، الكلام عربى وقرشى (إذا سلمنا فى هذه النقطة بالأطروحة التقليدية) فى حين أن اللغة العربية قرآنية حضرية؟ وماذا يعنى هذا اللفظ الأخير؟ إن الصفات يلحقها الاعتقاد باللوح المحفوظ فى حين أن ملمحاً تاريخياً يلحقها بالدورة الطويلة ويتصور أكثر بروزاً للعامة والكونى و بالعبقرية الفردية والجماعية. وفى الحالتين تعارض اللغة المتحرك والظرف وعرضية الكلام..

ومما لا شك فيه، أن الافتراض سالف الذكر قد يجذب إليه صواعق المفكر الجاهد الذى تمثل عنده أى إشكالية زيادة عن الحد. وقد ألومه بدورى على ضعف أكثر جدية هو أنه يريد لنفسه أن يكون علماً وفى الوقت نفسه يسلم بفكرة جامدة ليس على البحث العلمى أن يسلم بها ولا حتى أن يرفضها. لكن البحث العلمى يستطيع أن يلجأ إلى حركة مكوكية بين فلسفة العلوم والقيم.

هل الأخذ فى عين الاعتبار بالواقع الثقافى، تفسير الواقع الثقافى ـ والمقصود هنا التنزيل ـ أضعف المناهج؟ فقد كف العلم عن أن يكون أحادياً، أقصد أوروبياً مركزياً! فالنظريات الداخلية خصوصاً حينما لا تفعل سوى أن تفسر وقائع دقيقة ـ تستحق من جانبنا أن نهتم بها أو أن نحترمها، حسب الحالة وهذا هو ما جعلنى ألجأ طويلا إلى المفسرين، سائلهم أن يزودوننى بشىء مختلف تماماً عن خليط تجميعى.

وهكذا **فالرازى** يناقش فى سياق الحديث عن السورة الواحدة والأربعين، (سورة فُصّلت ـ الآية الثانية) أطروحة أنصار القرآن المخلوق والمقصود ـ حسب **ابن تيمية** الذى أفاض فى الحديث عن هذه النقطة ـ جوهر ونوع اللغة القرآنية وليس خصوصية الأصوات التى من خلالها يعبر عن نفسه(٤٩).

إذن الصعوبة لافتة وقد دفعت هذه الصعوبة فى السابق عالماً فى الإسلاميات باكستانى معاصر هو «**فزلور رحمن**» إلى مواقف ثنائية أثارت الضجة فى بلاده، والاستشهاد بالتمييز السوسورى بين اللغة والكلام لا يتضمن بالعكس أى حوار من هذا النوع، لأن اللفظ الأول والثانى يشيران إلى موقفين فى موضع واحد، وبالأحرى تأخذ الفرضية بعين الاعتبار بديهة وجودية من المحال نسيانها، بمعنى أنه فى نظر الإنسان المسلم العربى، يعبر القرآن عن نفسه فى الوقت نفسه، فى عرفه اللغوى الإنسانى وفى لغة مختارة إلهية، وتقترح أخيراً شرطاً اقتصادياً للإمدادات التى تثيرها اللغة القرآنية عند النحاة. وقد يكون ذلك نوعاً من الضجيج، الضجيج الذى تذكره نظرية الأخبار، إما أن تنتج هذه القرابة عن العملية الميتاتاريخية للتنزيل (موقف الاعتقاد) أو أن تدخل بين هذه الإشارات التى تساهم فى تصديق «حضور صوت ثان وآخر يجاوز الكلام اليومى ويستوعب خطاب الحقيقة»(٥٠) (موقف مائل إلى الموقف التاريخى).

### هـ - إزالة الأسطرة وقضية علم الوجود

وبالتوافق - إن جاز التعبير - مع اللقاء اللغوى، ينسق القرآن ثانية، دائرة الهوية الجوهرية بالمعالجة التى يعالج بها الأساطير الإنجيلية. وسواء أكان النبى **إبراهيم أو نوح أو يونس أو موسى** فالقرآن يحول الأساطير إلى حوارات حافلة بعلم النفس التفاضلى وبالتشكيل وتريد النبرة أن تكون حكائية ودرامية. والأمور تجرى وكأن القرآن ربما يفعله على روايات مربوطة عن قرب دقيق من التوراة - وفى التقاليد المقدسة - يلجأ فى هذا السياق إلى الحرفية - هذا من ناحية الشكل أما من ناحية المضمون، فقد يكون المقصود إزالة الأسطرة. وفى رواية كرواية السورة الثامنة عشرة - (سورة الكهف) حيث يجد كثير من القراء أصحاب الانتماءات المختلفة غذاءً لأدب القداسة التوفيقى، تبدو لى بالأحرى أنها تخرق الأسطورى بوصفه أسطورة، والمسكوت عنه فى الآية التاسعة: «**أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا**، هو الجواب السلبى الذى تبرزه الآيتان السابقتان، السابقة والثامنة السيطرة الإلهية على الظواهر الطبيعية شىء أكثر دهشة من المغامرة العجيبة[51] مثل آخر وواحد من أكثر الأمثلة وضوحًا يقيمه **إبراهيم** برفض النزعة الإحيائية. وملاحظات العقل العينية وينتهى إلى كسر الأصنام فى مشهد لا يخلص من السخرية!

أما فى ما يخص **موسى** فهو يهاجم عبادة الإنسان ثم السحر والخرافة التى يجب أن يقتلعها من عند شعبه، وقد بدأ الإيمان الإنجيلى بإنقاذ العالم من أوهامه[52] ويواصل الإسلام بقوة فى الاتجاه نفسه. ونادراً ما يستخدم القرآن المصدر (ق. د. س) فى حين - وهى شبه المفارقة - يتكرر مائة وخمسين مرة وأكثر، المصدر (ص. ل. ح) والذى يعبر عن «المفهوم الأخلاقى بالفعل المخلص» والاتجاه نحو التبرير.

وإذا كان القرآن قد أزال قدسية العالم وأسطورة الإسرائيليات فقد جعل أيضًا الإحساس بالطبيعة إحساسًا وجودياً - إذا جاز التعبير - يندفع بحرارة فى الشعر القديم وهو ملىء بالنزعة الطبيعية[53] دون الأثر الدقيق للمحايثة فى سبيل تمجيد أعظم للإله الواحد وتخيل النبى (ص) أمامه مشهد من النخيل الغنى، المندفع فى الصحراء، وقد يحيى التنوع الكونى فى ذاكرته العربية واحدة من هذه الصور التى تطارده والحريصة على كلام الشعراء الغنائيين.

ورغمًا عن هذا الكلام فهو يرفضه نصف رفض لكيلا يستقيل سوى الرمز العظيم، رمز النزول (المنجّم) اللوحى (تنجيم) ثم يجاوز هذا كله إلى المدى البعيد، تنوع العالم بالنسبة له هو تنوع اللغة والجمل، والدليل هو الاعتراف الغريب فى السورة الخامسة والثلاثين، سورة فاطر، الآية ٢٧): «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماءً فأخرجنا بِهِ ثمرات مختلفًا ألوانها وفى الجبال جُدد بيض وحمر، مختلف ألوانها وغرابيب سود» ونستطيع أن نحلم بما كان ممكنًا أن تثمر الأحاسيس القوية وبدون شك الوراثية فى قصية **النابغة أو قيس بن حاتم**.

من الشعر العربى القديم، لم يفقد القرآن، لا النزعة الغنائية ولا اللون ولا حتى أحياناً البحور وبأساليب - ظاهرياً - أبسط، يذهب القرآن أبعد من الأغانى فى إدراكه للطبيعة والحياة، إذ إنه يتذكر قبل السقراطيين ويعطى براهين الحس الحارقة دلالة متصاعدة. والمقصود هنا الوزن، تنتهى الصورة الطويلة، سورة ٢٢٦ ، (سورة الشعراء) إلى الحكم بالفشل ومن جانب آخر يعتدل على القدر على سارقى الإشارات، ويستخدم القرآن المحاور الطبيعية للبرهان على حسن أعمال الله، ويصعد الطبيعة إلى دليل والكون إلى برهان وذلك دون الحد أبداً من كثافتهما، كذلك تذكرنا كثير من هذه المقاطع بقصيدة **بارمينيدس** عن السقوط فى الزمان واتساع الحضارات. «لا يبقى سوى طريق واحد نستطيع أن نتحدث عنه، الموجود على هذا الطريق ليس غير العلامات الجديدة، لأنه لم يولد فهو لا يقبل أن يزول، وبالفعل هو من بنية قوية وغير قابلة للفساد وبلا نهاية وأبداً لم يكن ولن يكون لأنه موجود الآن وبكامله فى وقت واحد، أو فى إهاب واحد، ما هو الميلاد الذى نستطيع أن نبحث عنه؟»[54].

### و- المطلق والزمان

إذن يشهد القرآن أساطير إنجيلية ووصفًا غنائيًا باللجوء إلى الحرفية فى الحال الأول وفى الحال الثانى بالتصعيد ويقوم على منهج يقطع مع الوحدة المقدسة للجوهر لصالح وصلات مع الموجود الذى علينا أن ننظر إليه وأن نغيره وإحدى هذه الوصلات موضعية،

# إعـــادة قـــراءة القـــرآن

فحين يكون المقصود العلاقات مع الزمان المفـهـوم فى سيـرة وتكون إحـدى هذه الوصلات موضعية حين تتصل بالزمان المفـهـوم فى سيـرة وفى تقطيعـه إلى لحظات منقوطة.

وسبق أن تحدثت عن مواضع تذكر إما بالنغمة الملحمية أو بالنغمة الزمنية ومعارك الإسلام الوليد ومن هنا يجد المستمع نفسه مقوداً خارج أزلية تعباً بالعذاب، إذن يخرج منها ويخرج من المدونة التاريخة الأكثر جاذبية (٥٥) غـيـر أن الأحـداث لا تولد بالطبع إلا بالإيحاء أو بالرمز.

ولا نستطيع أن نتعرف عليها إلا جزئيًا. كان المعاصرون يميزونها فى النص لإحالات إلى ما قبل التاريخ الأسطورى، حيث كانت توقظ فيهم ترابطات أكثر إلحاحًا لأن أرضيتهم القديمة كانت تدعوهم إلى التأمل فى أطلال المدن . صخر بأبواب عملاقة فى كتل متناثرة فى سبأ هذه التصادمات بالحكايات والعرضيات الفردية التى ينقلها علم الحديث فى عديد من الآيات وتتعب كثيراً من قراء اليوم، نصفها بالتشكيل على أقل تقدير وهى تذلل العقبات للربط بين نظام وآخر، ويذكر القاسمى نحو ألف «موضع» قرآنى (أترجم هكذا موضوعات: طوباوى) يملك تطابقًا فى رواية صحيح البخارى، بمعنى أن وحيها يرتبط على نحو من الأنحاء بسياق معاش ونطلق على هذه الترابطات صفة الأسباب، وهكذا فحب محمد(ص) لزينب بنت جحش يعطى الفرصة للمشرع أن يقضى على تقليد راسخ فى التبنى، أو بمعنى أدق يقضى على المحرمات التى كانت تنتج عنه (السورة ٣٣ ـ سورة الأحزاب ـ الآية ٣٧) .

وإذا اعتبرنا مجموع ذلك فالمقصود هو جوهر آخر فى عملية ميتافيزيقية محتملة؛ فحدد عن النبى (ص) بمبادرة مصيرها النموذج أو الموعظة التى قد تلعب دور القانون، وبالطبع فتفكيك اللفظين المكونين للرابطة يجد نفسه هنا غير متبع لما هو عليه فى مجال القرآن.

ليست هذه هى المرة التى ينتشر معها الوحى فى العالم ، ومن خلال الأمكنة غير المتناهية، إنه وعى فردى يمتاز به الوحى الإلهى ويرسل نموذجًا أو كلامًا، وفى الحالين ورغمًا عن ذلك يستثمر المطلق جنسًا ملموسًا (٥٦) وتعتمد إنتاج إحدى هذه الروابط بين المقولات، وقد يقود توضيحها بجلاء إلى جزء كبير من التفسير القرآنى.

### ز ـ محاولة لتعيين التمفصل بين المقولات

يأخذ القول بأن القرآن يجاوز التطبيق فى أزمنة أو أمكنة خاصة «بجدية مبدأ إسلامى لم يُرفض، هو أن نصه يهدى تعاليم صالحة لجميع الأزمنة والأمكنة، وتخلص ـ بالترابط مع ذلك ـ من الحدود المتوسطة التى فرضها كثير من المفسرين لشرحهم، وهو الأمر الذى يجعلهم يتراجعون أمام دقة هذا الأمر، ذاك من المجددين، ألم يذهبوا فى مرة من المرات إلى حد التصريح بأن آية ما منسوخة لأنها لا تخضع لتفسيرهم أو تناقض عاداتهم! ولنحل هذه النقطة إلى تفسير الرزاى للفظ «منفكين» فى بداية (السورة الثامنة والتسعين ـ سورة البيّنة) وهو يقول عن الآية إنها «أصعب آيات القرآن، لكننا إذا نظرنا إلى الآية بإمعان فلن تبدو غامضة إلا إذا تصورنا الحقيقة تصوراً جامداً، ولا يجب أن نخلط بين الجمود وبين الوفاء.

وتقوم مختلف وصلات المقولات التى سبق أن أشرنا إليها جميعًا فى نظر المسلمين على مصادرة تجعل الإسلام مبدأ مركزيًا له، هو أن الله تجلى فى الزمن وعبر مواقف الإنسان، غير أن هذه المواقف كانت تتمتع بالتغيير كأكبر قاسم مشترك منفصل، وهى مازالت كذلك .

وهكذا فقد أفصح تاريخ الشعوب القديمة عن قياس الرسالة والنسيان والكارثة وأهدى الوحى نفسه كدرس أخذ غايته إعادة الروابط بين الغيب والإنسانى فى أفق نهاية العالم وماذا تقول سوى أن تاريخ الذى لم يعد ببساطة تاريخ الإنسان، فرض علينا ألاّ ننسى تاريخ الأرض والكون ضمن نظام فعاّل وفى اتجاه غاية! ولنصف أن اللفظ «أطواراً» يدخل فى الخطاب العربى (سورة نوح ـ الآية١٤) . كذلك فكرة المصير *Duree* التى تتوقف أحياناً وتسرع أو تتمطى فى أحيان أخرى. والرؤية التى قد نطلق عليها صفة الرؤية التطورية، صاحبة الصدى فى مثل هذه المقاطع: «لكل أمة أجل» (السورة العاشرة ـ سورة يونس الآية ٤٩) وتتجاوز العقيدة إلى: «لكل أجل كتاب» (السورة الثالثة عشرة ـ سورة الرعد ـ الآية ٣٨) لأن الله يمحو ويبدل ويؤكد، حسب إرادة

الوحى، وأقصد هذا النقل المتوالى والجزئى للأصل الذى يبقى إلى الأبد فى داخله (السورة الثالثة عشرة - سورة الرعد، الآية٣٩) لكن ماذا؟ هل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك وندفع النزعة النسبية التاريخية حتى نقلب ألفاظ الآية القرآنية وأن نقول: «لكل كتاب أجل» *Horrcsco Referens*، من من المفكرين الأحرار جرؤ على أن يلعب هذه اللعبة اللفظية القاتلة؟ لا تبحث: إنه الخليفة أبو بكر(٥٧). إذن تخضع هذه التبدلات فى المكان والمصير إلى قانون أساسى، وهذا القانون الذى يبين تدخل الأزلى فى الاختلاف وحركية العالم، يحكم التعبير وتطبيق قواعد الإسلام، يعطى هذا التعبير - فلنكررها - لنفسه أغلب الوقت وكأن سببه حدث من أحداث الحياة، بإسقاط هذا النوع من الثنائية سيقتضى نقلها إلى حدث فردى أو جماعى جديد «التخصيص» وإن لم يكن فالقاضى يكتفى بالقياس! ولهذا السبب، غسل هذا النمط فى التقليد نقد الكثير من مفكرى الإسلام، وقد ألاحظ - فيما يخصنى - أنه يركز على غير حق - انتباهه على محرك هو السياق الحدثى الأصلى، وبدلا أن يسقط القاعدة المحررة فى هذا الثقل والمصوغة بتصميم فى لغة عامة على المواقف المتجددة أبداً كالمواقف التى تهديها حياة العالم. يحرص على إعادة مثلى لإنتاج السابق، وأرى أن هذا تشويه للطريقة التى يربط بها القرآن للمبدأ والظرف فى ملفوظ الضوابط. لأن هذا الربط ليس فى نسيج النص، سوى الربط الذى يعيد ربط سلسلتين من المعايير، السلسلة الأولى نابعة من التعبير من المطلق، والسلسلة الثانية من الظرف.

وإذا كان القرآن يربط على هذا النحو المتعالى والزمنية فيبدو إذن - وبتكوين النص - تطبيق ملفوظ الواجب على المواقف الخاصة، والقاعدة الذهبية للتطبيقات قد يتوجب عليها إذن أن تقوم لا على تكرار قياس للفظين، وإنما على إحياء - بمساعدة الثقل الضرورى - المبدأ الذى يربطهما باستخراج قضاياهما المرتبطتين بتنوع البيئات وتوالى العصور.

والحقيقة أن العلاقة التى فى القرآن تربط الملفوظ والأمر بالإحالات الخاصة وتضمهما فى حرفية الرسالة.

وقد سبق أن شددت على أن حرفية الرسالة تغيرها إلى درجة أنها قد أكسبتها تضخماً وقيمة الدرس الدائم، غير أنها لم تحرم من خصوصيتها الخاصة ولا تعطيها الحرفية الإطلاقية التى قد تجبرها على نقلها كما هى، وتغييرها تغييراً طفيفاً من عصر إلى آخر.

وإذا كانت بانخراطها فى تاريخ المقدس أو الإنجاز النبوى يتمتع - فى نظر المسلمين بجدارة حنينية فهو أمر مشروع. لكن الامتياز لا يمكنه أن يذهب إلى أن يصنع فيها - الواجب مما يتضمن تكرارية كلية أو تقريبية، فالأسباب لا تشترط الرسالة وفقط هى مناسبات الملفوظات.

والواقع أنها واضعة علاقات زمنية، وبالضبط لأن الحقيقة الموحاة ترجمت إلى روابط خاصة فى المصير العالمى فهى تبين قدرتها على صلاحيتها لأمكنة أخرى ولحظات أخرى من هذا المصير.

إذن قد يفرض الوفاء الحقيقى للتطبيقات على الفقية أن يبحث فى اختلاف مقبول للسياقات الظرفية، ليس فى تمويه العنصر الظرفى للنموذج وإنما فى تطبيق العلامة التى كان النموذج يطبقها، وهكذا قد يحيى من جديد ما هو جوهرى فى العملية الأولية، ويمضى الربط بين لفظين تتفاوت قيمتهما المقولية وللأسف لم يستخدم معظم علماء الإسلام، هذه الطاقة إلا على نحو ضئيل(٥٨).

وبالتالى فقد رفضوا النقد لثلاثة أسباب: تخفيض مجال التفكير، والطابع الاستنباطى لمنهجهم، وأخيراً خجلهم أمام التجديد، فى حين أن القرآن كان يعطى لهم فى كثافة حارة ممكنات غير متناهية لتخصيص الصلة التى تربط المطلق بالزمنية. وقد حرصوا على ألفاظ البداية الحديثة بدل الاهتمام بهذه الصلة التى كان ضرورياً أن تقفل. إذن كانوا يفرضون على أنفسهم تكراراً بلا نهاية ولا صيرورة.

## الفصل الخامس: نظرية إجمالية

تفجر الوحى فى شبه الجزيرة العربية، كما ازدهر الفكر الأيونى عند اليونان فى اللحظة التى ترك فيها عهد الأسطورة مكانه أمام التاريخ(٥٩). وعلينا ألا نرفض للمسلمين الحق فى أن يضعوا القرآن - ككلام إلهى - فى مرتبة أعلى تماماً من شذرات ما قبل السقراطيين!.

ما يعنينا ليس أن نقارن بين اختيارات وإنما أن نبين ترابط الأنماط. فقد بدأ الفكر اليونانى بالإعلان عن

الإشراق الأول للوجود و «الذى يقع علامة»، ثم جاء الوجود بعد ذلك وفى الحالين - إن جاز التعبير - لكى ينسحب.

يخفى الوجود عند اليونان نفسه خلف الوجود وبعدما حمل الله - حسب القرآن - بيانه الخاص، وحتى الأمر الأخلاقى والاجتماعى حجب نفسه أمام الفهم الإنسانى وأحال الجدل الذى يتفجر عليه إلى رماد.

ولنواصل التماثل، قد يطابق فى هذه الحال، الدور اللاحق لعلم الكلام الإسلامى إذا افترضنا أن جميع العناصر الأخرى من عناصر التماثل الأخرى باقية كما هى، دور الميتافيزيقا الأفلاطونية، فقد كانت كلاماً متوسطاً خضع إلى فكر ثنائى وهو يبتعد فى حال الإسلام ابتعاداً زائداً عن الوجود، لأن النص الذى يحاول أن يستخرج أفكاراً كان قد بدأ على نحو أكثر عمقاً التركيبات النظرية المولودة من قلب الاتصال، لكنه قذف دعوة إلى واقعية التكييفات وإذا كان هذا صحيحاً فالحذر الذى يلتزم به جزء من السنة إزاء الكلام قد يكون مبرراً ويبقى القرآن دائماً أحسن عالم كلام لنفسه. وها نحن قد عدنا إلى تسجيل الاندفاع الأصلى نحو العقلى الذى يجب أن نكمله بتسجيل آخر لنداء تعاليم القلب لأن الحب قد كوّن أيضاً الإسلام، الله يحب، ويحب أن يكون محبوباً، وإن كان على خلاف المسيحية(٦٠)، لا يعرف نفسه فى أى حال من الأحوال بوصفه أباً، فهو يرفع نوعاً من الثنائية فى صلاته بالخلق وهو سعيد أن يكون للمخلوق مسبحاً له، يصلى ويندم!...

ويحد مجموع صفاته ما يجب أن نطلق عليه صفة الشخصانية، فالتكرار الملحوظ لاستخدام الضمائر فى القرآن تحيى بهذه الطريقة اتجاهاً معداً للجدل، غير أن الاتصال لا يصل إلى حد تقديم القرابين، ليس مطلوباً من الإنسان المسلم مثلما هو مطلوب من المسيحى، المشاركة فى التقديس، وإنما المطلوب مساندة الاتفاق الواثق مع الكونى(٦١).

ولا يوجد إذن فى الإسلام - لهذا السبب - دراسة لشخص، وعقيدة محمد ﷺ تقدم نفسها كبديل أو مصحح لتصور وجودى لاهوتى أو فلسفى لله.

تنصرف الحداثة عن هذه المواقف(٦٢) ولن يكون فى الإسلام اليوم ملاحقة الدينى إلى جانب الوجودى بل لن يكون هناك حساسية الخطيئة على طريقة «مورياك»، وبفعل تطور مختلف تماماً عن تطور الغرب فإنه بجانب النزعة الطبيعية تعيد الحداثة الدينية فى الإسلام كشف نفسها وتسقط إعادة بناء نفسها(٦٣)، وتحيى إذن معطىً قرآنياً غير قابل فى حد ذاته للناقش، وبالمناسبة أليس هذا ما فعله الإسلام منذ بداياته، كان يفعل ذلك باستيعاب جزء من الميراث الجاهلى ثم باستيعاب جزء من ميراث اليونان بعد ما يتم التصحيح المتعالى الدينى لكل منهما.

وصحيح أنه إذا كان غياب الخطيئة الأصلية يوفر للمؤمن كثيراً من القلق إلا أن التاريخ للأسف كان مفروضاً عليه أن يؤثر فى علم النفس الجماعى والوعى الفردى، إذن فالمسلم يدين للثورة التقنية والعلمية الغربية بنوع جديد من الاتهام الذاتى، وهو سبب إضافى له يبحث من ناحية الامتلاك الجديد للطبيعة عن علاقات جديدة مع العالم والسيطرة على وجوده الشامل وهذا المعنى كان فى مقدوره أن يبدو فى وضعية أفضل من وضعية القرب أى فى علاقات هويته الأخلاقية من التقدم المادى بشرط أن يستوعب التقدم المادى تماماً لاستيعابه، فإذا كان صحيحاً أنه يستوعب ماكيناته ومنتجاته وتشكيلاته فهو لم يستوعب بوضوح ترابطات التقدم المادى الإبستمولوجية والإجتماعية المنظور إليها من قبل كثيرين جداً من علماء الكلام باعتبارها غير منسجمة مع أسس الدين.

إذن فمشكلة الإسلام الكبرى اليوم هى الطلاق الذى قد يتدهور بين مواقف العقيدة وبين السير الفعلى للعالم، بل السير الفعلى للعالم الإسلامى نفسه. يبحث الإسلام عن اللجوء إلى النقد التاريخى والنقد فى الحاضر، فهو لا يعيد لها قوتها الأصلية مع أن الذكر الحقيقى هو الذكر الذى يحول الذكريات إلى مستقبل، ربما تكون هذه هى العلمية الإبداعية التى تربط بين الحداثة والأصالة ويبدو ضرورياً أمام هذه التجديدات التى على كل نظام فى العالم الراهن أن يقترح حلولا ممكنة.، أية تجديدات؟ الثورة التقنية والعلمية التى من الآن فصاعداً تجتاز أطواراً جديدة، وتطابقات هذه الثورة فى السلوكيات الفردية والجماعية والتوحيد المتفاقم للكوكب والتحديات المتوالدة عنه فضلا عن الصعود المترابط للخصوصيات وانهيار المرجعيات الفكرية القديمة وتطلع الجماهير فى العالم الثالث إلى مستوى المعيشة وحقوق الإنسان والحريات.

# جـــاك بيـــرك

هنا يصب تساؤلنا فى تساؤل أكبر.. هل يبدو الآن أن الأديان الإبراهيمية تحقق مهمتها التى كانت تعنى التطابق مع المستقبل؟.. وبأى طريقة؟ وفى ظل أى شروط؟ وبأى ثمن؟ تحمل الصفحات السابقة على الاعتقاد بأنه فيما يخص الإسلام لا تزال هذه المهام باقية فى المستوى الأدنى من الممكنات المفتوحة له بنصه المؤسس. ■

## الهوامش

١- أقتبس هذا الاستشهاد والعديد من الاستشهادات التالية من المقدمتين الثانية والتاسعة فى تفسير التحرير «التنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، طبعة الدار التونسية للنشر، وورد اسم زيد بن ثابت، وهو أحد الصحابة، فى الطبرى فى الصحيح، وقد لعب دوراً بارزاً فى جمع القرآن فى ظل الخليفة عثمان.

٢- تتضمن السورة الأولى فى ترتيب النزول: سورة العلق السورة ٩٦ (مكية) فى الوصلة الثانية أحداثاً تحيل إلى عدة سنوات تالية، وهو الأمر الذى لم يفلت منه الرازى.

٣- إذا اتبعنا ترتيب النزول يصبح الترتيب على النحو التالى: ٩٢، ٨٨، ١١٣، ٩٠، ١٠٥، (حسب التراث) أو ١٠٠، ٩٥، ١١٣، ١٠٣، ١٠٦، (حسب نولدكه).

٤- لم يمهد الاستشراق فقط إلى هذا النوع فى البحث إلا فى حال الحديث عن تطور مفترض لتصور التوحيد الإلهى فى مجرى الوحى.

٥- بل فى «التناغم الصوتى المقلوب» المسمى باسم «كانكريزانس». انظر: «كونوا قوامين، إلخ فى السورة٤، الآية ١٣٥، والسورة (٤) الآية (٨)، وتناوب المتشابه والمشتبه فى السورة ٧، الآيتان ٩٩، ١٤١.

٦- هناك عديد من استخدامات أشكال هذا المصدر، انظر: أ. سيناصر: «دلالة الجدل فى التراث الفكرى المغربى» فى صنفاف وصحراء، تكريم جاك بيرك، باريس، ١٩٨٨، ص ٨٦.

٧- وهو الأمر الذى لم يغيره الغزالى - يناقش الرازى القياس - الخطأ، قياس إبليس (القرآن، سورة ٣٨، آية ٧٦) التفسير الكبير ١٣٢٨، الجزء ٧، ص ٢١٥، انظر أيضاً: القاسمى حول السورة ٧، آية ١٢، ، المحاسن، الجزء ٧، الصفحات من ٢، ٢٦، وما بعدها.

٨- انظر على وجه الخصوص: بهمانى تدجار، النحو الوظيفى للعربية فى القرآن، كارلشرو ١٩٨٨.

٩- أحيل إلى تعريفات قاموس السميوطيقا، الجزء الأول والثانى، أ. ج. جريماس و ج. كدرتاسى، باريس، ١٩٨٥.

١٠- الزمخشرى، الكشاف، الجزء الرابع، ص ٢٣٤، السطر ١٢. وحول ترديد النبى (ص) البطىء، انظر: «حديث أبى قتادة أو عَداس، البخارى، التراثات الإسلامية، باريس، ١٩٠٨، الجزء الثالث، ص ٥٣٩.

١١ - حول القراء الذين كانوا فى البدء محاربين مرتلين، انظر: هشام جيد، الفتنة الكبرى، باريس، ١٩٨٩، ص ١٢٥ وما بعد ذلك.

١٢- انظر: لبيب سعيد، القرآن المرتل، القاهرة، سبق ذكره مع مدخل تاريخى، ابن عاشور، المقدمة السادسة، الجزء الأول من المقدمة السادسة، ص ٦٠ وما بعدها.

١٣- الزمخشرى، الكشاف، الجزء الرابع، ص ١٧٥، سطر ١٩ وما بعدها.

١٤- فى كتاب المواقف، ولنلاحظ أيضاً معنى قارئ - جمع قراء إلخ، «للحظات، وقافية، أو إيقاعات بيت».

١٥- انظر: المداخلة المثيرة (ل أوناليدز، منطق ل. ما سينيون، فى «مئوية لويس ماسينيوس»، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٤٣ وما بعده.

١٦- الزمخشرى، الجزء ١، ص ٤٨، سطر (١) وما بعده.

١٧- الزمخشرى، الجزء ٣، ص ١٥، سطر (٥)، آخره وما بعدها.

١٨- ملاحظات نقدية حول «أسلوب وتركيب القرآن»، مقتبس من «مساهمات فى علم اللغات السامية، (باللغة الألمانية) ترجمه إلى الفرنسية ج.هـ. بوسكيه، باريس، ١٩٥٣.

١٩- تفسير طاهر بن عاشور، الجزء ٢١، ص ١٧٦.

٢٠- القاسمى، محاسن التأويل، المجلد ١٣، ص ٤٨٨٤.

٢١- نفسه، المجلد/ ١١، ص ٤١٨٨، آخر الصفحة.

٢٢- تفسير طاهر بن عاشور، المجلد ٦-٧، ص ٢٩.

٢٣- يقال إن الحجاج بن يوسف المشهور سمح لنفسه بأن يصحح بعضاً من المظاهر غير المنتظمة كما كان يقول مشيرا إلى كتاب عثمان.

٢٤- الطريقة التى كان قد تحدث عنها ابن المعتز فى كتاب: «البادى».

٢٥- وهكذا الطبرى، المجلد ١٦، ص ١٤٦، سطر ٢٩ وما بعده عن السورة ٢٠، ٨٨، الزمخشرى، المجلد/ ٤، ص ١٢٧، سطر/ ٣ وما بعده عن السورة ١٦، ٤، انظر القاسمى، المجلد/ ١ ص ٥٨٦٣، طاهر بن عاشورة المجلد ٢٥ ص ١٦٦، عن السورة ٤٣، ٨، (يذكر حواراً بين الزمخشرى والتفتازانى). بعض الأمثلة الأخرى عن الالتفات: السورة ٦، آية ١٣٧، السورة ١١، آية ٤٤، السورة ١٣، آية ١٦، السورة ١٩، آية ٦٣، ٧١،٦٤ إلخ.

٢٦- أبو الثناء محمود الألوسى: «روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم، والسبع المثانى»، الجزء ١، ص ٣٠٧ من السطر ١٤ إلى ١٨.

٢٧- هو الاسم المعروف لمزامير داود.

٢٨- الطبرى، جامع البيان فى تفسير القرآن، الجزء ٣٠ ص ١٣٤، السطر ٨ ومابعده.

٢٩- الطبرى، نفسه، الجزء ١٩ ص ٥٣، السطر ١٥.

٣٠- وبالتالى، الطبرى، الجزء ٢٧ ص ٩٦، سطر ٨، حيث يعنى كذب ببساطة تكذيب، انظر فى هذا الشأن ملاحظة ثمينة للقاسمى، مجلد ٦ ص ٢٥٢٢ آخرها، أو مجلد/ ١٠، ص ٣٧٨٣، سطر ١٣.

٣١- الأضداد، «ألفاظ تضم دلالتين متعاكستين».

٣٢- اللفظ مستخدم بهذا المعنى فى السورة ٤، سورة النساء الآية ١٢٩.

٣٣- فى السورة ٢، سورة البقرة، الآية ٣.

٣٤ - الطبرى، مجلد ٢١، ص ٢٦، سطر ٣ آخره وما بعده.

٣٥- القاسمى، محاسن التأويل، مجلد/ ٥، ص ١٥٧٦ وما بعدها.

٣٦ ـ ولنتذكر أنه فى التأمل الأول لم يهتم ديكارت بالحقيقة بقدر ما على باليقين...

٣٧ ـ انظر السورة(٢) سورة البقرة، الآية٢٦٩، والسورة(٣١)، سورة لقمان، الفعل المبنى للمجهول.

٣٨ ـ انظر ميشيل آلار، مشكلة الصفات الإلهية، باريس، ١٩٦٥.

٣٩ ـ الطبرى، مجلد/٣٠، ص١٦٢ سطر/١ وما بعده.

٤٠ ـ انظر جاك بيرك، «التفسير القرآنى لأبى الكلام آزاد، فى مجلة الطريق، عدد١٠، الجزائر العاصمة، ١٩٨٥.

٤١ ـ ألا يخضع هذا التقسيم المنقوط نفسه للتطور؟ يجب أن نسلم بذلك لأنه فى جميع البلاد المسلمة حتى الأصولية تشرّع الدولة، حيث كان الفقهاء آنذاك يفسرون... ألا يمكن أن نتصور تطوراً مماثلا للقضايا التى كان يحكم فيها الفقه فى السابق إلى الوعى الفردى.

٤٢ ـ عالم الكلام الإيرانى المتوفى فى ظروف مضطربة فى عام١٩٧٧، انظر: على شريعتى، تاريخ ومصير، باريس، ١٩٨٢.

٤٣ ـ حول الجدل الخاص بتطبيق الشرعية، انظر صوفى أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، القاهرة، ١٩٨٦، محمد العشماوى، الشريعة الإسلامية والقانون المصرى، القاهرة، ١٩٨٨، برنارد بوتيفو، شريعة إسلامية وقانون وضعى فى الشرق الأوسط المعاصر، رسالة جامعية غير منشورة، إكس. إن. بروفانس، ١٩٨٩.

٤٤ ـ هذان التعبيران: «المؤمنون» و«الوثنيون»، يتعارضان تعارضاً تناقضياً ملتوياً، وهذان النفيان «المنافقون» و«الكفار» يتعارضان ويلتويان ويتقاطعان مع الأول والمسمى «الشكل الدافى» ويسود بين «مؤمنين» و«منافقين» صلة تعاكسية، ويسود بين «مؤمنين» و«كفار»، وهؤلاء الأنصار المصممين على الخطأ، تضمنين مثقل «بالقلق»، مما يفسر إلحاح الهجوم على هؤلاء الكفار، ونأسف لهذه المعجمية الثقيلة.

٤٥ ـ انظر هو الموجود، آلن دى ليبيرا وإيميلى تسوم براون، باريس،١٩٨٦.

٤٦ ـ قد يقرّب علماء الرياضيات فى هذه الأشكال ـ إيماءات نظريات جودول، انظر هو فشتاتير: جوديل، إيشير، باش، ترجمة فرنسية، باريس، ١٩٨٥، صحة نظرية ما يبرهن عليها باللجوء إلى مستوى أعلى من التوكيد وهكذا إلى غير نهاية.

٤٧ ـ الزمخشرى، مجلد/٣ ص٤٧٧.

٤٨ ـ يذكره القاسمى بخصوص السورة٢٠ الآية٣ فى المجلد، (١١) «ص٤١٦٩.

٤٩ ـ الرازى، مجلد/٧ ص٣٣٣ آخرها، وإلى ص٣٣٤ وعبارة ابن تيمية مذكورة بكاملها، بخصوص السورة٢١، سورة «الأنبياء» الآية٢ عند القاسمى، مجلد/١١ ص٤٢٤٦ وما بعدها.

٥٠ ـ أ. ج. جريماس، يقع على المعنى، مجلد/ ٢ ص١٠٧ باريس، ١٩٨٣.

٥١ ـ قد يدعو الاعتقاد الحقيقى فى هذه الحال إلى الشك أو على الأقل إلى الحذر، انظر الآية ٢٢من السورة١٨ ـ الكهف)، ما القول فى هذه النصيحة العملية: «فلا تمار فيهم إلا مراء ظاهراً ولا تستفت فيهم منهم أحداً» وأعرف جيداً أن «ظاهراً فى الآية٢٢: «ظاهراً» مفهوم أحيانا وكأنه يوحى بالدرس الموجه للعامة والذى قد يعارضه معنى داخلى لكن فلتغفر لى أن أكتفى بمعنى «ظاهر» فى كلمة «ظاهراً»! غير أن تاريخ رحلة موسى ينسب نفسه إلى معنى خفى (الآية٨٢) لكن تجريدة ذى القرنين متلوة فقط عليهم «منه ذكراً» (الآية٨٣) بمعنى أن إنجازات الأبطال لا تتماسك إلا برحمة الله، (الآية٩٨) ولا تنطفل أبداً على وعده ولا على وعيده (الآية٩٩ وما بعدها).. الأسطورى معاد إلى الدافع المعنوى

٥٢ ـ مهما كانت الدقائق التى يستطيع أن يضيفها الفحص الأدق بين المقدس الموضوعى المحض وبين الأشكال الأكثر تقدماً التى يتحول فيها، انظر كلود جيفريه، فى المقدس، دراسات وبحوث، باريس، ١٩٧٤.

٥٣ ـ إننا لا نستطيع أن نقبل إذن نظرات ى. فان. إس، فى هانس كونج وآخرين، المسيحية وأديان العالم، ص١١٥، باريس، ١٩٨٦. الذى يبدو لنا أنه قلل فى القرآن من شأن الآيات الكونية أكثر من عشر المجموع.

٥٤ ـ ترجمة جان بوفريه، قصيدة بارمينيدس، ص٨٣ باريس، ١٩٨٦.

٥٥ ـ انظر جاك بيرك: «التعبير عن التاريخية فى القرآن»، فى الحضارة العربية، تجميع قسطنطين زريق، نيويورك، ١٩٨٨.

٥٦ ـ قد نستطيع أيضاً أن نقول إن فى القرآن قاعدة تستنبط من المقدمة الكبرى: الوحى الجارى فى سياق الحادث فى حين أنه فى الحديث يستنتج النبى (ص) بالإحالة إلى حادث فى النوع نفسه الإلهام الإلهى الذى يقوم على نحو من الأنحاء فى هذه العملية المنطقية مقام الحد الأوسط.

٥٧ ـ الطبرى، مجلد/١٣، ص١١١، سطر١٤.

٥٨ ـ ومن جانب آخر وقد طبق بحذر شديد الممارسة القانونية للفقه.

٥٩ ـ تحدث إيونجير عن هذه الفكرة فى سياق الحديث عن هيراقليطس، «مارتن هيدجر، فى كراسات هيرن، ص١٤٩، باريس، ١٩٨٣، سندهش من الاقتراب العجيب الكرونولوجى بين غزو أبرهة الأشرم لشبه الجزيرة، مع خلفيتها الأسطورية، وبين الأحداث العسكرية والسياسية من نوع مختلف تماماً والتى تبدأ حتى قبل وفاة النبى (ص): من هذه اللحظة فصاعداً دخلنا المتن التاريخى.

٦٠ ـ كلود جيرفريه، المسيحية فى مغامرة التفسير، ص١٧٥ وما بعدها، باريس، ١٩٨٣.

٦١ ـ خصوصاً مفهوما: الصدر والرضا يبدوان متضمنين نوعاً من الترابط الكونى.

٦٢ ـ انظر ج.ل. ماريون، الصنم والمسافة، ص٢٧ وما بعدها، باريس، ١٩٧٧.

٦٣ ـ هكذا كان فيما يبدو لى اتجاه إقبال وأبى الكلام آزاد و الدكتور كمال حسين، الشيخ نديم الجسر وآخرين كثيرين.

# الفصول والغايات

# آداب سورية وفنونها

## مقالات:

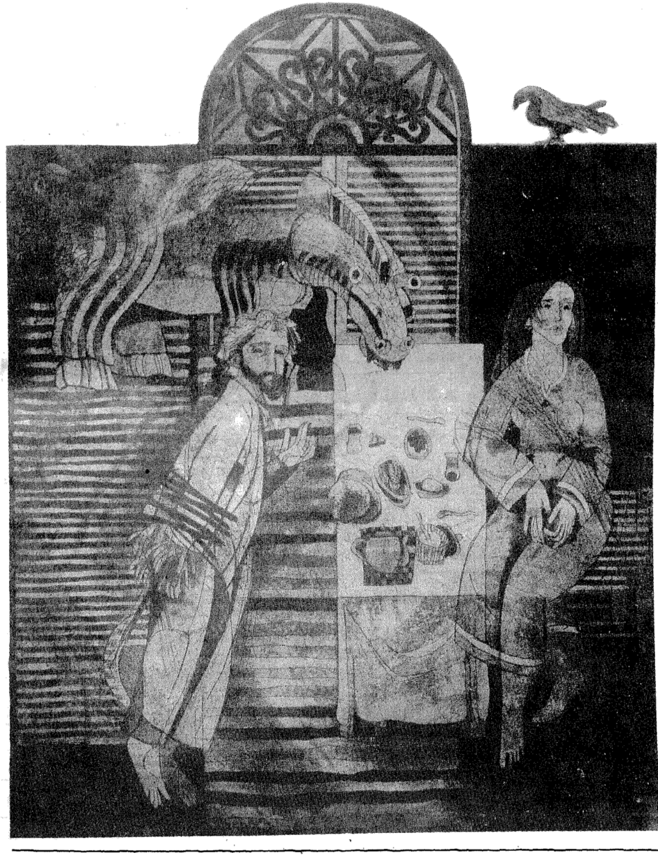


## شعر:



## قصص:

للفنان السورى يوسف عبد لكى



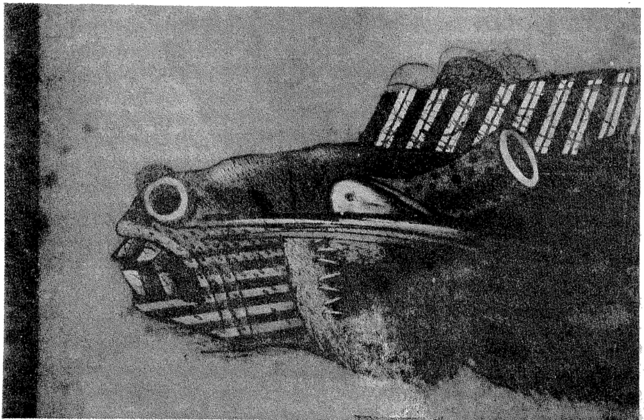
# آداب سورية ... وفنونها

بداية نؤكد للقارئ أن هذا «المحور». ما هو إلا طرف من الأدب والفن فى سورية الذى تعرف أنه أكثر رحابة من أى تمثيل، وأى اختيارات.

لكن ما نؤكده للقارئ أننا بذلنا جهدًا كبيرًا من أجل أن يكون للأدب السورى وجود محسوس فى مجلة «القاهرة» التى تحرص على عدالة التوزيع، فى مساحتها، التى مهما استطالت نكتشف كل يوم عن الآخر أنها محدودة بالنسبة لطموحاتها وطموحات قارئها.

وكعادتنا حاولنا أن يضم « المحور» مجموعة من المقالات، ثم مجموعة من القصص والأشعار علاوة على مقالة ونماذج من الفن التشكيلى.

إن هذا «المحور- الملف» إذن ماهو إلا الخطوة الأولى فى مسيرة طويلة قادمة مع الأدب السورى، عبر أجياله ومدارسه المختلفة.



## مقالات

# بجانب من أقف؟؟

## حول أعمال يوسف عبدلكى

حسن سليمان

* فنان مصرى له إسهامات عديدة فى النقد التشكيلى

قف الآن... هنا يتحدد موقفى: بجانب من أقف؟؟ بجانب غائب لم أره سوى مرة واحدة، فنان أرهقه الحزن، كما أرهقه الزيف حوله.. يفصلنى عنه اختلاف التجربة لدى جيلين.

كان ذلك فى الستينيات.. اندفع إلىّ دون تمهيد كى يتم لقاء، فالتعارف كان قد تم عن طريق كتاباتى.. أذكره، نتحدث معاً.. فى مقهى بحى «أبو رمانة» بدمشق، نتطلع منه إلى أضواء جبل قاسيون مبعثرة مع غبشة غروب، ومنازل «باب توما» كنباتات متسلقة تصفعها شمس الظهيرة. مرسمه كان أحد المنازل هناك. سألنى: هل من وسيلة للنضال من أجل الوطن العربى؟. أجبت باقتضاب: الثائر ليس لديه فسحة من الوقت كى يسأل، أو يفهم أكثر، أويتأنى. التجربة فقط تصقله...

إمضِ

إمضِ قبل أن تخسر نفسك، الثورية ستحسها وأنت توقع كل ورقة لك، فهى إما صرخة من أجل الحق والحرية، أو وثيقة عبودية، تحددها مع كل إمضاء. ولدهشتى أدرك...

وكم أنبنى ضميرى بعد ذلك، إذ خشيت أن يضيع مستقبله مع دفعى له للطريق الصعب. كان حدسى حينذاك أن صديقى الشاعر **مظفر النواب** مختف عنده، ولم يخيبنى حدسى.

●

حينما لا يتوافر الإحساس بالذنب وتأنيب الضمير لدى المحيط، يكتشف المرء أن الكثيرين حوله موتى قددتهم الأكاذيب. وهل لنا أن نصافح سمكاً، ونأخذه بالأحضان. على المرء إن أصبح سمكة مقددة عجفاء تحمل عينين جامدتين، عليه ألا يلبس بذة، بل إن يضع على رأسه تاجًا من الورق المقصوص، ويلبس فى وسطه تنورة تحمل أجراسًا، ويهتز طرباً، بدلا من التشدق بالنضال... ينتظر، وينظر دائماً تحت الموائد فالموائد لا يخلو أ سفلها من فتات.

●

أنا أفهم لماذا يرسم **عبدلكى**. لكنى أسأل المهرجين لماذا هم - وهم.. هم كثيرون - يرسمون؟! هل هو انفصام فى الشخصية؟!، جعلهم لا يدركون أى واقع يعيشون!

بالنسبة لى، وبالنسبة لى أنا، أحدد، وأؤكد أنه أقربهم إلى إدراكى الحسى، وإلى موقفى فى الحياة، أنه امتداد لمضمون أرساه **بيكاسو** منذ صورة «الجورنيكا»، فمعه لابد وأن يتكامل الشكل العام، والتكوين، لأن الميلاد كان طبيعياً، كان نتيجة احتياج وضرورة حتمية. لا استرخاء فى الخطوط. ومع الصدق، يتحول كل خط وكل حجم، وكل شكل

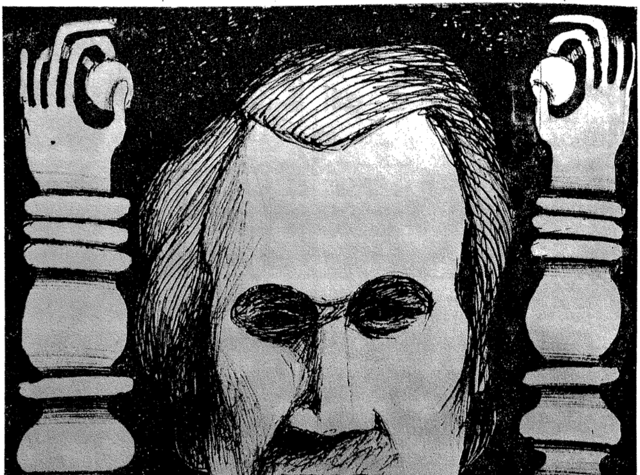


إلى رمز، والرسم بهذه الكيفية، له توقيت، وله ضرورة، إن الدافع والموقف عاملان مهمان في إنتاج الفنان، وفصلهما عن إنتاجه فيه قضاء عليه ككائن حي، وأنا أقف دائمًا بجانب هذا النوع من الفن الذي يتجاوز وظيفة الفن. إن الكلام لكثير عن قيمته كفنان وكحفار، لكنه ليس مجالنا هنا. لقد أرجع للحفر وظيفته الأولى ودماءه الحارة، أرجعه كبصمة ثائر ملطخة بالدماء. إذن.. فتحية له أينما كان، وتحية لكل صديق غائب فنان. أجل قلت: هنا يتحدد موقفي. لماذا أقف بجانبهم وبجانبهم فقط، فليست لي حياة بدونهم فهم الحياة، وهم دفقة الدماء الحارة، حتى لو تكاثر عليها الزيف، ومع كل خدش من خدوشه يتحدد من هو. أما هم فستفضحهم أعمالهم، وستفضحهم بعد الممات أكثر، وإن أراد بعضهم أن يخلص التاريخ من القمامة.

تحية لك أيها الغائب، وكل غائب، أينما كنت، سواء كنت **عبدلكي** أم غيره، سيان كنت في نشوة أو اكتئاب، لكنك دائمًا أنت الذي في صحوة، لابل أنت الصحوة.

يوم المعرض سأكون بمفردي، أنتظر غائبًا، سأوصي النادل أن يضع كوباً فارغًا، وطبقًا شاغراً. على مذبح الليل البهيم. على مذبح الليل البهيم، سيظل الكوب فارغًا، والطبق شاغراً، في انتظار نقطة دم لن تراق، وقد تتحول خدوش الحفار إلى جروح لاتندمل، والحبر الأسود إلى دماء لاتجف.

- ولد في القامشلي (سوريا) عام ١٩٥١.
- إجازة من كلية الفنون الجميلة بدمشق (حفر) ١٩٧٦
- دبلوم من المدرسة الوطنية العليا للفنون الجميلة في باريس (حفر) ١٩٨٦.
- معرض شخصي في دمشق - صالة اللاييك (رسوم) ١٩٧٣.
- معرض شخصي في دمشق - صالة الشعب (رسوم) ١٩٧٤.
- معرض شخصي في دمشق وحمص وحماة والسلمية والرقة - صالة الشعب (رسوم وحفر) ١٩٧٨.
- معرض شخصي في دمشق - صالة أورنينا (حفر) ١٩٨٧.
- اشترك في أغلب المعارض السنوية العامة التي تقيمها نقابة الفنون الجميلة ووزارة الثقافة في سوريا ٧٣ - ١٩٨٦.
- اشترك في مهرجان برلين عام ١٩٧٣.
- اشترك في معرض السنتين العربي الأول - بغداد ١٩٧٤
- اشترك في ترينالي انترجرافيك - برلين ١٩٧٦
- اشترك في معرض الخط Letrait - باريس ١٩٨٥
- أشترك في معرض خمسة عشر فنانًا عربيًا في باريس - ايسباس المتنبي ١٩٨٦.
- اشترك في البينالي الخامس العالمي للحفر - متحف ديني لي بان - فرنسا عام ١٩٨٦
- اشترك في صالون الفنانين الفرنسيين في باريس - القصر الكبير ١٩٨٧.
- صمم عشرات الملصقات وأغلفة الكتب منذ عام ١٩٧٠.
- فاز إعلانه عن معرض الزهور الدولي بدمشق بالجائزة الأولى عام ١٩٧٤.
- رسم أكثر من ثلاثين كتاباً للأطفال منذ عام ١٩٧٢.
- اشترك بمعرض بولونيا لكتب الأطفال - إيطاليا عام ١٩٨٠.
- عمل في الصحافة كرسام منذ ١٩٦٨.
- عمل كرسام كاريكاتير في مجلة الموقف العربي بين ١٩٨٢ - ١٩٨٦.
- اشترك في بينالي كابروفو للكاريكاتير - بلغاريا عام ٧٥ - ٧٧ - ١٩٨١.
- اشترك بمعرض كنوك هيست للكاريكاتير - بلجيكا عام ٧٥ - ٧٧ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ١٩٨٤.
- صنع المئات من منحوتات العجين الصغيرة بين ١٢/٥/١٩٧٨ و ٤/٢/١٩٨٠.
- نشر مقالات في النقد الفني في عدة صحف عربية منذ عام ١٩٧٣.
- كتب دراسة عن تاريخ الكاريكاتير في سوريا عام ١٩٧٥.
- كتب دراسة عن رسامي الكاريكاتير العرب وتقنياتهم عام ١٩٨٦. ■



للفنان : عصمت داوستاشي

# رقـــابة المركـــز

أحـــمـــد اسكندر

باحث وناقد ومحاور

ردًا علــى لوريـــس مــان ـ البـاحثة الأمريكية المتخصصة بـ ـ جنوح حـركات التحرر العربيـة ـ والتى نشرت مقـالا ـ على حلقتين ـ عن مشروع مجلة كراس ـ فى جريدة الديار اللبنانية بتاريخ ٩ تشرين الثانى و ١٠ تشرين الثانى ١٩٩٤ .

قـ نحن كحلم والآخر كقوة ... ثمة مسافة للتناقض والصراع لن تهدأ وهو عمل السياسى .

نحن كـأفـراد والآخـر كـأفـراد .. لا مسافة بيننا .. لأننى هو .. وهو أنا . وهو عـمل المبـدع الفنان وأقول بأن كـلا منا منقسم على ذاته فيـمـا يمكن أن يكون حركة لا تهدأ .. أو موتاً لا يهدأ.

وأقـول أيضـاً : مـن تأصل الخوف فى نفسـه حتى فـقدها لن يـرى الآخـر .. إذ لا وجود له إلا فى عين الآخر .. وبها يرى نفسه .. ألهذا نطالب الآخرين بفتح الأعين حين نرغب أن نؤكـد ذواتنا؟ إذن، أغلقى عـينيك .. لا أرانى بهـمـا .. وانصتى إلى ما سأقول .. لأن ما دفعنى لمخاطبتك هو ذلك الانفصام الذى يعانى منه خطابك إلى مجلة كراس .

قبل أية كلمة حول «كراس» أقول لك بأن اخـتـصـاصك مـثـير للغـاية ـ جنوح حـركـات التـحـرر العـربيـة ـ لابد أن أطروحتك كانت مـهـمـة جداً لأساتذتك ولغيرهم ممن يعرفون كيف يختـارون الطلاب البـاحـثين عن الإثارة والحـالمين بالمجد، وأعـتقد بأنك فى طريقك إليـه ـ حسب معياريتهم ـ وإلى مـاهو أسوأ منه ـ حسب معياريتى ـ لهذا أرثى لك نفسك... ومـا دمت متخصصة بالجنوح .. مـارأيك أن تجـرى بعض الأبحـاث حـول جنوح المركز فى ممارسته لسلطته العـالمية .. ربما اكتشفت ـ وهذا مؤكد أن الجنوح لا يقـارن بـالجـريمة والتـى لا أريد أن تكونى إحـدى أدواتهـا بقـصـد أو دون قصد .

من حجم المعلومات ـ المفترضة ـ فى مـقـالتك يمكننى أن أفتـرض أيضًا بأن أطروحتك التى نلت عليهـا شـهادتك قد أهلتك لوظيفـة مناسبـة فى أحد مـراكز المعلومات المتخصصة فى شئون الشرق الأوسط ـ الثقافة الجانحة تحديداً ـ وحيث تصب معلومات فى كومبيوترات تمكن من إعطاء عدد المرات التى ورد فيها اسم شـاعـر مـثل إبراهيم اليـوسف فى الصحف والمجلات العـربيـة وإذا كـان البرنامج ذكيًا سوف تتمكنين من الحكم عليـه كشيوعى من الأممية الثـالثة أو الرابعة وربما الخـامـسـة التى لا تعـرفين عنها شيئًا حتى الآن برنامجك الذكى لا يملك أية مـعطيـات بشأنهـا ... أنصحك منذ الآن بقراءة العدد الثالث من مجلة كراس، ولابأس بالإيعاز أو الإشارة إلى كافة مراكز الأبحاث الأمريكية والمهتمة بالثقافة العربية الجديدة أو المغايرة لأن به مـقالة مـهمة عن الأممية الخامسة وأخـرى عن حـراس العـالم تؤكـد افـتراضـاتك حـول سعى «كـراس» إلى تشكيل خطاب عـالمى .. المجلة بحـاجة فعلا لهذا من أجل بناء عقل سوريالى جديد كـمـا أشرت إلى **أحمد محمد سليمان** ..... وأنا الآن أوجه لك دعوة خاصة بترجمة ـ مساءلات كراس ـ إلى اللغة الإنجليزية وتوزيعها على الشعراء الأمـريكيين إن كـانت لك عـلاقـة بهم

وسوف تنشرها «كراس» مؤكدة بذلك توجهها إلى تشكيل خطاب عالمى .. هل أنت قادرة على ذلك ؟ .. لا أعتقد ... ولكننى أؤكد لك بأن هذا أفضل من دعوة هيئة تحرير «كراس» إلى فراشك الذى فى سقف العالم كما تتخيلين .

**لوريس مان!** .. يمكن أن يكون اسمًا مستعاراً .

مان .. ثمة رجل عابر لم يعرفه أحد .

نسل مؤسس على القطيعة .. كما الوعى الأمريكى .. ألهذا يمارس القوة بلا أية حساسية ؟

ألهذا يعتقد بأن الشمس ليست أعلى من الإمبايرستيت .

أدعوك يا **لوريس** مع شعراء أمريكا إلى دراسة الجنوح الأمريكى .

عندما تفعلين ... سوف أمنحك أجنحة إلى الشمس .

أطلب منك قراءة قصائد **لوركا** .. **سنجور** ..، **أدونيس** عن مدينتك نيويورك .

إن لم تعجبك اطلبى من **روبرت بلاى** أن يكتب لك عن نيويورك إن لم يفعل بعد .

أو حاولى أن تطلبى ذلك من شاعر هندى أو زنجى .. **ديان كلانسى** مثلا .

أعتقد بأنك لا تجرؤين .. إفعلى ذلك باسمى .. سوف لن يخجلوك .

لقد كنت قاسية على شباب رائعين - وبالتالى قاسية على نفسك - كانت الوثيقة هى ما يسيطر على ذهنك على الرغم من عدوى الجنوح التى انتقلت إليك خلال أبحاثك الطويلة عنه فتصرفت بذلك تصرف المريض المنفصم وليس الفنان المبدع حين يشكل من انشطاراته ما هو متعالٍ عنها .. كانت لى ملاحظاتى على - كراس - ولست متسرعًا فى الحكم على هذه التجربة الآن .. إنها لم تكوّن مشروعها بعد، ومازالت فى طور النداء إلى ذلك ... سخر من هذا النداء عرّابون تقليديون للثقافة فى شرق المتوسط وأشاروا إلى إمكانية ارتباطها بالخارج .. ولا تستغربى إذا قلت لك بأن أحد هؤلاء العرّابين يعتبر من آباء المبدعين الشيوعيين فى المنطقة وهو الآن يتهم الآخرين بالجدانوفية بين وقت وآخر ولا تعتبرى ذلك قلة احترام للثقافة الماركسية أو قلة احترام لمبدعين كثيرين من الشيوعيين وإن لم أكن منهم - ليس مهماً - ... على أية حال، هذا عادى، أن ينزعج شيوخ الكتابة من التجارب الجديدة ... أراه ضرورياً - أيضاً .. عدا جريدة الديار اللبنانية أعتقد بأن الصحافة اللبنانية لم تحاول إضاءة هذه التجربة بأى شكل .. هذا إن لم تتعمد طمسها .. وأعتقد بأن للصحافة اللبنانية أسبابها، بعدما تم الاتفاق - ضمنياً - على ما يبدو باستثمار آلة الصحافة اللبنانية لإنتاج - المختبر الثقافى اللبنانى - والذى لا يمكن أن يساعد على إنتاج رمز ثقافى بمستوى **أدونيس** مثلا - طبعًا أنا لا أقارن بين **أدونيس** بإمكاناته اللامتناهية والمدهشة وبين آخرين - ... أعتقد بوجود ندم لبنانى - ندم ثقافى - على المساهمة بتكوين أسماء مثل **أدونيس ومحمد الماغوط وبدر شاكر السياب وسعدى يوسف** .. ويمكن ملاحظة ذلك لأى قارئ عادى ... أرى أن تتخلص الصحافة اللبنانية من هذه العقدة فوراً، فمجرد الإحساس بذلك كاف لهدم أشياء عظيمة تحتاجها هى قبل غيرها ... ثمة عقلية إلغائية تحاول هدم منجزات الآخر .. عقلية غير إبداعية يتزعمها الفاشلون الذين لم يستطيعوا أن يحققوا شيئًا مهمًا فى حركة الحداثة الأوروبية منذ الخمسينيات حتى الآن .. مثل هذه العقلية سوف تحارب مجلة «كراس» كما حاربت مجلة - ألف - عندما منعت تداولها فى لبنان منذ العدد السادس - هل تعرفين شيئًا عن مجلة ألف ؟ لقد صدر اثنان وعشرون عدداً وتوقفت، وهذا أمر يحتاج لمقالة أخرى خارج هذا السياق ... إذن ... العّرابون ... الصحافة اللبنانية ... وأيضاً صوتك لكأنه يصدر عن جهاز رقابة آخر .. إذن هذا هو الجنوح الذى تخافونه جميعاً ... إذن، تلك هى المسافة بين المؤسسة والمشروع الثقافى ..

●

**أحمد سليمان** .. أسأل : ما الذى يريد قوله هذا الرجل بحق السماء؟ نجده متصوفًا، شيوعياً وجودياً، مرتداً عن كل هذه النظريات، أظنه غجريًا ضل مطرحه، ..، والدكتور **محمد الهلالى** نعرفه صوتاً من المغرب يرأس تحرير مجلة ثقافية تدعى - اختلاف - ذات توجه ماركسى منفتح .. وأظنه ليس منشغلا

بهاجس الإبداع بقدر ما هو متفرغ كليًا لمشروعه الفكرى .. ولا ندرى السر الذى جمع **أحمد سليمان** - الشيوعى المرتد - والممتلىء بالندم والأسى والخيبة، الهارب لتوه والمخذول من إمبراطورية الخمسة والسبعين عاماً فى الاتحاد السوفيتى سابقاً ... **بمحمد الهلالى** الذى مازال يزاول نشاطه وكأن شيئًا لم يحدث؟ ..» ... «**وإبراهيم اليوسف** صوت مسموع أصدر ثلاث مجموعات شعرية وله عديد من الإسهامات النقدية فى الصحافة العربية لكن انخراطه بصفوف الحزب الشيوعى أفقده القدرة على السيطرة على معظم كتاباته والتى غالباً ماتكون مصدقة من حزبه الشيوعى ، ..» وكاتب المقال - المقصود **أحمد الجزولى** - على دراية كاملة عن طبيعة الأنظمة القمعية والفرمانات التى يصدرونها بحق المشاريع المعرفية والفكرية . ولا حاجة لذكر المطبوعات والكتب التى يحظر تداولها، وانتشارها بالشكل الاعتيادى، وهنا أنوه بأن الكلام المدون أعلاه يحيلنا أمام تحريض على وشاية غير مباشرة أو تحوير الكلام إلى غير صوابه، وهذا ما لانرضاه .» ... « **أحمد سليمان** أيها التائه .. أحلفك أن تصدقنى القول، صداقة شاعر متآمر.. انقلابيًا كنت أم انقلاتيًا ... أصدقنى القول، على من تتآمر؟ على القارئ الذى تريد منه المشاركة بصياغة - النص المغاير ؟.. أم على حكومات قصفت عمرك، ونسفت خطاك .. إلخ ، ..«تزيد كراس أن تكون من ذلك التآمر حركة تدعى ، حركة الفن المغاير» . هنا أود أن ألفت الانتباه لبداية مقالتى هذه حين ذكرت بأن التنصل المسبق يعزز النوايا .. يورد فى البيان الأول - فلسنا مؤسسة ولا نواة حزب ولا حتى تجمع ثقافى - إذن ما هو مبرر دعوته إلى حركة الفن المغاير، .. « نفهم تمامًا ما قاله : بأنه تورط بالكتابة .. والكتابة مجرد كذبة خدعة / مزحة . إلخ .. لكن الدعوة إلى حركة تطمح الامتداد إلى العالمية لم تكن ورطة، إنما خلاصة ونتيجة حتمية لسنوات عديدة... بمعنى آخر بعد انهيار الشيوعية كانت هذه الدعوة ؟

عمومًا نبارك ذلك لكن : نأمل بألاتسير هذه الحركة بمفردها .. وألا تلتفت إلى مناجم السياسة وحسب تقديرى بأن الشباب مل وقرف بل يئس من السياسة .. لذا كانت الحركة متمثلة بالإبداع والفن المغاير، ..» وأخيراً آمل أن أكون قد لامست بعضًا مما يقوم عليه هؤلاء الشباب الوطنيين، فى حين النضال يودعنا إلى غير رجعة!، .

●

كانت تلك مقتطفات من مقالتك الهوجاء .. مارأيك بعد أن تجاورت إلى جانب بعضها فى مقطع واحد هو المقطع السابق .. لا أظن بأنك تشعرين بالخجل .. بل بالفشل .. ألم تلاحظى تلك النبرة الأمريكية المقرفة على الطريقة السينمائية عندما تتحدثين عن الشيوعية والوطنية والنضال فى بلادنا ... وكأنك تتحدثين عن إرهابيين ورجال عصابات ومتطرفين ويبدو أنها الخلاصة النهائية فى أطروحتك عن - جنوح حركات التحرر العربية - والتى أراها استمراراً لتلك النزعة المكارثية فى اللاعقل الأمريكى القائم على التدخل اللاذاتى أو العفوى بل المدبر والمخطط له منذ عقود بعيدة تأصلت فى بيته آليات التلقين التى تهيمن عليه .. هل تريدين أن أعلمك كيف تقرئين أدجار ألن بو و وليم فولكنر وبورخيس ... لا .. ليس الآن .. ولم أكن أريد أن أدوس على حذائك الأزرق كما فعلت أنت .. كنت أريد أن يكون حوارنا أكثر هدوءاً وأرى أنك قادرة على ذلك إذا قررت النزول من على سطح ناطحة سحابك إلى هارلم حيث يمكن أن نلتقى .. أعدك بذلك فى نهاية هذا القرن .. لاتنسى ذلك أبداً .. سأكون هناك ... يمكنك يا **لوريس** وبكل بساطة من حجم المعلومات التى تملكينها أن تعرفى بأننى لست شيوعيًا، ولكننى أحترمهم كتيار سياسى ذى خطاب معاصر وغير ماضوى ، كما أحترم كل التيارات السياسية مثل القوميين السوريين والقوميين العرب بكل أجنحتهم التى ساهمت فيما يمكن تسميته بحركة التحرر العربية والنضال الوطنى .. ونحن، كشباب نطمح إلى مشاريع ثقافية جديدة، لنا ملاحظاتنا عن غياب الديمقراطية كما نريدها وليس كما تريدونها . كأمزيكيين - لنا... نعرف أن الثقافة المعاصرة يمكن أن تخلق هذا الفضاء وليست التجربة الأمريكية أو غيرها ولهذا نقوم بمثل هذه المشاريع الثقافية التى يبدو أنها تخيفكم

أكثر مما تخيف أنظمة بلادنا مهما كان وصفك لها إلا أنها تبقى أرحم منكم وتبقى خلافاتنا معها خلافات داخل البيت الواحد الذى يمكن أن تتعدد فيه الأصوات وتحتدم وترتفع مشكّلة ما يمكن أن يكون تجربتنا التى لا يحق لكم التدخل فيها أو توجيهها كما تريدون ... لا أقدر أن أفصل الشيوعية عن الوطنية فلقد أثبت الشيوعيون فى بلادنا أنهم أناس أصلاء دفعوا كثيراً من أجل الوطن والشعب الذى ينتمون إليه، كما فعل ذلك القوميون السوريون، وكما فعل ذلك القوميون العرب بكل أجنحتهم داخل وخارج السلطة، ولكنى لم أعرف واحداً مشبعًا بالأفكار الأمريكية كان مستعداً للتضحية من أجل الوطن والشعب الذى ينتمى إليه، كانت أحلام مثل هؤلاء متجهة للهجرة النهائية إلى البلاد التى ينتمون إليها فكرياً، ويبدو بأن الوقت قد حان لإعادة تصديرهم وبأشكال مختلفة بعد أن ودعنا النضال إلى غير رجعة كما تزعمين ... نحن نريد الحياة فى مجتمع مدنى معاصر قوامه التعددية المتشكّلة من خطابات معاصرة تحقق وجودنا فى الآن .. مثل هذا المجتمع المدنى يبدو أنه يهدد حالات الانغلاق الموجودة فى المنطقة ـ وأنت تعرفين ماذا أعنى ـ ولهذا كان لابد من محاولات تضييع بناء هذا المجتمع المدنى بتقويم تلك التيارات السلفية والظلامية القادمة من الماضى ومن خلف مواجهة ضدية حادة مع الآخر والذى نريد الانفتاح صوبه بشكل حضارى وثقافى وليس بالشكل الذى يواجهنا به أمثالك من مثقفى الغرب وهذا أمر مؤسف للغاية .. أقول لك أيضًا بأن أمثالى من الشباب مستعدون راضون بكل الخسارات داخل الوطن وليسوا مستعدين لاستقبالك لهم بالأزهار فى مطار نيويورك تلك المدينة التى تقيمين فيها .. ربما لا تعرفين بأننا ننتمى إلى أقدم مدينة بناها الإنسان ـ أوروك ـ وإلى أقدم مدينة مأهولة على الأرض ـ دمشق ـ اسمعى أيضًا أيتها العصابية المتأوهة .. هل تعرفين الفرق بين الموقف والمزاج؟ .. لا أظن بأنك تعرفين فأنتم فى الغرب تتساوى لديكم الوظيفة مع الموقف .. ألم تقرئى **ديوى**؟ .. لم يقل أكثر من هذا .. على أية حال لا أنكر عليك معرفتك بالمزاج وهذا يجعلنى أقدرك قليلا لأنه يميل بك إلى أن تكونى فنانة فى بعض اللحظات ... ولكنك تخطئين عندما تعتقدين بأن المزاج حالة كونية .. كلية .. مرجعية .. ويمكن من خلاله للإنسان أن يكون محاوراً فذاً ويطلق الأحكام على الآخرين عندما بدأت بإطلاق الأحكام .. هذا شيوعى مرتد .. هذا شيوعى مازال يزاول نشاطه وكأن شيئًا لم يحدث .. وهذا شيوعى لا ينشر إلا ما يكون مصدقاً من حزبه ... هل تعلمين بأن الرقيب فى بلادنا والذى يراقب النصوص لا يفعل ما فعلت، إنه أكثر حضارية منك على الرغم من اعتراضى على وجوده أساسًا .. ثم تتحدثين فى معرض مقاربتك لما قاله **أحمد الجزولى** عن الوشاية غير المباشرة وتقولين إن هذا ما لاترضينه .. هذه مهزلة ثم تسألين **أحمد سليمان** على من تتآمر .. على القارئ .. أم على حكومات قصفت عمرك .. وما دمت لاتؤسس حزب أو حتى تجمعًا ثقافياً، ما هو مبرر دعوتك إلى حركة الفن المغاير؟ .. لابد إذن بأن ذلك كان بعد انحسار الشيوعية هو البديل هل تعتقدين يا **لورس** بعد ذلك بأن بعض التافهين من كتّاب التقارير والذين لا يفهمون بالثقافة يفعلون أكثر مما فعلت، وأنا لا أحملك المسئولية وحدك، بل أحملها لصحيفة يعمل فيها من لا يملك إحساساً بالمسئولية وينشر مثل هذه المادة وهو معجب بها لأنها جاءت من أمريكا ... طظ ... عليك وعلى أمريكا إذا كان المثقفون فيها من هذا النوع، لكننى لا أعتقد هذا .. ففى أمريكا كثير من الناس الرائعين ولقد التقيت بهم على مدى سنوات طويلة وهم يفكرون بطريقة مختلفة تمامًا عما تفكرين بها .. ولهم أمزجة جديرة بالتقدير والاحترام ... أعتقد بأنك فهمت ما هو الفرق بين الموقف والمزاج ... لم تفهمى بعد ؟ .. لاشك بأنك غبية .. حاولى أن تتعلمى شيئاً من **ريتسوس** .. نعم اليونانى .. سوف تجدين فى إحدى قصائده أن امرأة عجوز تتغوط فى إناء للزهور ،لابد من استنفار حساسيتك الشعرية ، إذن اسمعى أيتها المترهلة وأنا اعتقد بأنك عجوز متصابية لا تجد من يقدرها منذ سبع سنوات بعد أن عادت إلى بلادها وما زال فى آذانها صدى لهاث عشاقها الذين استمتعت معهم بين عمان ودمشق وبيروت على مدى سبع سنوات سابقة .. ولا أشك بأنه كان

جسداً للاستنطاق .. وأنت تعلمين ماذا أعنى .

ماهو أكثر إثارة فى مقالتك عن «كراس» عندما تقولين : نفهم تماماً ما قاله أحمد سليمان بأنه تورط بالكتابة........ عموماً نبارك ذلك لكن : نأمل بأ لاتسير هذه الحركة بمفردها............ إلخ .....» ـ ورد ذلك سابقًا ـ هنا يتبين القارئ البسيط موقفك أو موقفكم فأنت تستخدمين الضمير ـ نحن ـ والأمريكى عموماً لا يستخدمه إلا إذا كان ممثلا لمؤسسة أو.... إلخ ... على عكس الشرقى الذى تربطه بالآخرين روابط حميمة ولهذا يكون مبرراً له استخدام هذه الكلمة كما فعلت أناخلال أشياء كثيرة قلتها فى هذه المقالة .. وكان واضحاً أنك تريدين أن يكون هذا مفهومًا .... نفهم ... نبارك .. نأمل ... ألا تعتقدين أيتها اللوريس بأن هذا تدخل وقح فى شؤون شعراء وكتاب فى محاولة لتوظيف مشروعهم بشكل مجانى ورخيص ... من أنتم لتباركوا وتأملوا وقبل ذلك من أنتم لتفهموا ... على أية حال / أنا الآن معهم / ومن خلال هذه المقالة سوف أفاجئكم ـ بدعوتى لكل المثقفين الوطنين ـ مهما كان انتماؤهم السياسى ـ لدعم مشروع هذه المجلة ومشاريع المجلات المشابهة فى الوطن العربى والعالم .. كما أدعو كل السلطات العربية لفتح الحدود أمام هذه المجلات التى يقوم عليها شباب هم الدم الجديد لهذه الأمة المنكوبة بالماضى والآخر .

أفاجئك ـ م ـ أيضًا بدعوتى لمبدعى أمريكا وأوروبا بدعم هذا المشروع الذى لن يخضع لأية رقابة ولو كانت رقابة مركزك ـ م ـ أشير بأننى استخدمت فى مقالتى الكلام الذى يفترض إصغاء الآخر مشيراً بأن فن الكلام فى الشرق هو فن ذكورى إلى حد بعيد يفترض فن الإصغاء ذا الطابع الأنثوى .. لم أكن أحب هذا أبداً ... لكن **لوريس** استخدمته فى خطابها مع «كراس» فى محاولة لعكس مقولة شرق / ذكورة .. غرب / أنوثة ... فلقد أستخدمته من موقع مختلف ومعاكس بحيث يصبح غرب / ذكورة ... شرق / أنوثة ... على الرغم من دعواتها الجنسية وإثارتها لرغبات ... أقول أيضا بأن شهرزاد فى ألف ليلة وليلة استخدمت هذه الحالة ولكن ليس بالطريقة التى استخدمتها **لوريس** والتى أصفها بالتدنى والابتذال .

ربما كان الموضوع لا يستحق ... على أية حال ... أؤجل طاقتى ... فى مكان ليس بالمستبان . ■



للفنان السورى : عبد الهادى الشماع

## مــقـــالات

# عيد ميلاد السلطة

## حوار مع الشاعر محمد عضيمة

**ف بطاقة:**

- محمد عضيمة.. من مواليد رويسة الحجل ١٩٥٩ـ منطقة جبلة
- دكتوراه فى الأدب الصوفى من جامعة السوربون - باريس الأولى.

### مجموعاته الشعرية

- الميامر والتساعات التابعة دار الآداب - بيروت ١٩٨٩
- ما حدث فى السينما دار المواقف اللاذقية ١٩٩٤

### ترجماته إلى اللغة العربية:

- طبول المطر - رواية - إسماعيل كاداريه - دار الآداب بيروت عن الفرنسية.
- ما وراء الخير والشر - مختارات من فردريك نيتشه - مكتبة مدبولى القاهرة -١٩٩٣ عن الفرنسية.
- مفارقات الحداثة الخمس - أنطوان كامبانيون - دار المواقف اللاذقيه ١٩٩٤ عن الفرنسية.
- سفينة الموت - ديوان الشعر اليابانى الحديث - حوارات وقصائد - عن اليابانية بالاشتراك مع المستعربة كاورو - ياماموتو - دار المواقف ١٩٩٤ اللاذقية.

### ترجماته من العربية إلى الفرنسية بالاشتراك مع الشاعر الفرنسى جيرار فيستير:

Niffari stations 1982, Arfuyen,, Paris

Rabia' chants de la recluse 1983, Arfuyen, Paris.

Shanfar chants des Arabes, 1987, Arfuyen, Paris.

Nizar Kabbani, Femmes, 1988, Arfuyen, Paris.

KAmal Kheir-Beik le temps de l'eclipse, 1989, Arfuyen, Paris.

**تكفى النظرة السريعة على بطاقة الشاعر محمد عضيمة لإدراك أننا بمواجهة مثقف يمتلك إمكانية تشكيل مشروع ثقافى خاص ينتجه.. كشاعر.. كناقد.. كمترجم.. كمحاور.. كناشر.. وكأكاديمى اختبر بالإضافة إلى ثقافته العربية الثقافتين الفرنسية واليابانية. عاش فى فرنسا واليابان لمدة طويلة، محاولا أن يكون جسرًا بين هذه الثقافات الثلاث.. مثل هذا النوع من المشاريع الثقافية المتجسدة فى أشخاص.. تتطلب منا اللقاء معهم.. محاورتهم باستمرار فى عالم يتجه إلى أن يكون قرية واحدة يعيش فيها هذا الكائن العالمى.. الإنسان.**

●●●

**● .. عيد ميلاد السلطة!.. لقد حدثتنى أثناء حواراتنا الجانبية عن مجموعة شعرية لشاعرة يابانية بهذا العنوان.. وفى هذه المجموعة تمازج الشاعرة بين الشكل الشعرى القديم - التانكا - وبين الحياة المعاصرة فى اليابان.. لماذا نجحت مثل هذه التجربة فى اليابان، وهل يمكن أن تنجح لدينا فيما لو حدثت؟.. أرجو أن يكون ذلك مقدمة طريفة لتحدثنا بعد ذلك عن شعراء الحداثة اليابانيين وكيف استقبلوا مفاهيم الحداثة الأوروبية ومقارنة ذلك بالحداثة العربية ما أمكن؟..**

- كنت قد طرحت هذا السؤال على شعراء يابانيين ونشرته مع الجواب فى كتابى - سفينة الموت/ ديوان الشعر اليابانى الحديث/ حوارات وقصائد - نجحت هذه التجربة لظروف يابانية محلية خاصة. فهناك جيل جديد يحنّ إلى الشكل القديم، إلى غنائية هذا الشكل. وقد استطاعت هذه الشاعرة أن تلبى حاجة جيلها من المزج بين الشكل القديم والمضمون المعاصر. يصف بعضهم هذا العمل بالمزحة الشعرية، بالفكاهة اللغوية. ويقول البعض إن رومانسية الديوان كانت وراء نجاحه: رومانسية معاصرة، رومانسية يفتقر إليها الشارع اليابانى المأخوذ بآلة الاقتصاد الهائلة، ويحيل البعض هذا النجاح إلى أن غالبية الشعب اليابانى تمارس كتابة «التانكا»، وتحب هذا اللون الشعرى الذى وقف إلى جانب الحكومة العسكرية فى الحرب العالمية الثانية. ويرى آخرون أن جمال الشاعرة النسبى وراء نجاح ديوانها، فصورتها وضعت على الغلاف بشكل دعائى وأنيق. ويقال إن هذا النجاح كان تجارياً بحتاً ولا علاقة له بالشعر كقيمة فنية وإن الذى سوّق لها الكتاب أكثر شاعرية منها. وقالت لى شاعرة من جيل صاحبة الديوان إن هذا الديوان مبتذل، ليس فيه من الفنية شيء..وتقصد بالفنية الجدّية فى الشعر، أى ما يلامس قضية الإبداع دون الاهتمام بذوق الناس العام. هذا الذوق الذى يلجأ إليه الآخرون للحكم على قيمة عمل فنى ما. فالكتاب الذى يروج تجارياً، مهما كان، يقال عنه عادة إنه الكتاب الأول، الكتاب الناجح.

لا أعرف أين يجب الوقوف فى مثل هذه الحالات: هل نقف فنيًا مع كتاب لأن الناس يقبلون عليه ونجعل منه معياراً فنيًا أيضًا لما يكتب من جنسه، أم نقف مع كتاب لا يقبل عليه إلاّ الخاصة، لكنه يوافق رأينا الفنى. هذه القضية ليست جديدة. ولا أستطيع استخدام لغة الإقصاء لا لهذا ولا لذاك. فالذوق العام له مكانه ويحتاج إلى منتجين، وكذلك الذوق الخاص، أحيانًا أرى نفسى مع الذوق العام، وأحيانًا مع الذوق الخاص، والقضية متروكة لنوعية النص المطروح. أعتقد أن نوعيات القراء تفرض نوعيات الكتّاب. فالقارئ الردىء يحتاج إلى كاتب ردىء والقارئ الوسط يحتاج إلى كاتب وسط، والقارئ الجيد يحتاج إلى كاتب جيد، وهكذا إلى آخر الطريق. هناك ضرورة لجميع الألوان والأشكال، حتى للتناقض. لا معنى لكاتب لا يتناقض مع نفسه وآرائه ومع العالم وأشيائه. والكاتب لا يقصد أن يكون ردياً أو جيداً أو وسطاً. الآخرون (القرّاء) هم الذين يخلعون هذه النعوت كل حسب منظوره. فالردئ الفاشل فى نظرك قد يكون جيداً ناجحًا فى نظر غيرك. بالنسبة لى، الكاتب الذى لا يكون تقييمه محلّ اختلاف الآخرين وجدلهم هو كاتب ردىء وفاشل حتى ولو ملأت كتبه ودواوينه مكتبات العالم العربى. هناك شعراء عرب «كبار» لم أقرأ مرة واحدة كلمة نقد بحقهم، ولم يكن عمل أجهزة الإعلام إلاّ التطبيل والتزمير لهم ولأشعارهم.. لكن مع بداية انتهاء الصراع فى المنطقة، انتهت مبررات وجودهم كبوق تحريضى.

إن ديوان هذه الشاعرة اليابانية: «**عيد ميلاد السلطة**» الذى عرف نجاحًا تجارياً منقطع النظير فى أوانه (منتصف الثمانينيات ١٩٨٥) لا يختلف فى بنائه الشعرى العام وفى عالمه وجوّه عن شعر الشعراء العرب الجدد الذين تعرفهم أنت وأنا.. شعر قائم على ملامسة بسيطة للعالم ولأشيائه دون اللهاث وراء الأفكار العظيمة داخل النص، ودون الركض وراء غنائية مقصدها «تدويخ» القارئ والإيقاع به وإيهامه بأنه يقرأ شيئاً يعبّر عنه وعن مشكلاته، ودون الجرى وراء صور قوامها التجريد أو التذهين أو السوريالية المتطرفة.. أما عن إمكانية نجاح تجربة مماثلة فى العالم العربى

تجاحًا تجارياً على الأقل، فسوف أقول: نعم نزار قبانى خير مثال. لكن بغض النظر عن نزار قبانى. سوف أقول لك: نعم أيضًا شريطة أن نضمن للشاعر الجديد شعبًا قرّاءً وأمة تقرأ مثل الشعب اليابانى والأمة اليابانية، حيث تنعدم الأمية وتصل الجريدة والكتاب إلى البيت اليابانى بانتظام لا مثيل له فى أية نقطة من العالم. إن الكاتب اليابانى (الشاعر، الروائى، المسرحى، الممثل، الصحافى.. إلخ) توصله أجهزة إعلامه بطريقة أو بأخرى إلى القرّاء.. فأين الكاتب العربى- وحتى الأوروبى- من هذا؟! إن الكاتب اليابانى أغنى كاتب فى العالم بالقرّاء. هذه حقيقة يعرفها الأوروبيون والأمريكان. أما الكاتب العربى- من جميع الاتجاهات والتيارات من القديم إلى الحديث ومن المعاصر إلى الأصولى المتدين- فلا أعرف من هو أفقر منه بالقرّاء، وجميعنا يعرف السبب: إن نسبة الأمية فى المجتمعات العربية تصل إلى ٨٠٪ وهذه النسبة محسوبة عليك ككاتب.. أحياناً أصل إلى حالة عدمية، أقول: ما معنى أن تكون شاعراً عربياً، وكبيراً جداً، فى مثل هذا المجتمع الأمىّ؟ وأعتقد أن السؤال شرعى... لعلّ ما يدفع المبدع العربى إلى مدّ عنقه فى اتجاه لغات أخرى، أى يطمح إلى ترجمة أعماله طمعًا فى التواصل مع آخر، أى آخر، وبحثًا عن متلقٍ، عن مرسل إليه، أى متلق، أى مرسل إليه، وهذه نقطة فى غاية الأهمية. فأنت كمبدع لا تستطيع الاستمرار دون متلقٍ، لا تستطيع أن تكتب لنفسك أو للحيطان.

على صعيد فنى بحت، ليس ديوان «عيد ميلاد السلطة» مثالا يمكن الاقتداء به، وإن كنت قد أعجبت به لفترة. فالعمل الفنى- كما أرى- له شروق وله غروب. ويبدو أن هذا الديوان قد شاخ وغابت شمسه لكثرة ما جاء بعده من أعمال مغايرة، مغامرة، ومختلفة، ولكثرة ما طرأ على المجتمع اليابانى من تغيرات خلال عقد من الزمن. ثم إن مفهوم خلود العمل الفنى يجب أن يعاد النظر فيه، إذ لا يمكن أن تسود معاييره إلى ما لا نهاية كما يحدث عندنا فى المجتمع العربى.. أقول ليس عمل هذه الشاعرة مثالا أحتذيه، ولا أفكر إطلاقًا بإنتاج عمل له نظير أوله «على غرار كذا».. لا بل أذهب إلى إنتاج نصوص تختلف عن بعضها تماماً، وكأن لكل نص منتجاً آخر. أجرّب إنتاج نصوص متغايرة، متناقضة. وقلما أكتب نصين فى مكان واحد. أغيّر المكان فيتغير داخلى ولغتى وبناء نصى...

.. لم أكن أعرف عن الشعر اليابانى الحديث شيئًا يذكر عندما وصلت إلى اليابان فى ربيع ١٩٩٠. وهذه بشكل عام حالة القارئ العربى اليوم. كانت معرفتى بالشعر اليابانى تنحصر فى «الهايكو» القائم على التعبير عن الحاضر والملىء بعناصر الطبيعة والتأمل. وكان السؤال الذى أطرحه على نفسى هو: كيف يكتب شعراء يابان الحداثة التكنولوجية، وما هو النص الشعرى الذى يمكن أن يكون مقابل أو إلى جانب هذه التكنولوجيات التى أبدعها شعب عرف برهافته وشفافيته الشعريتين، عرف بولعه اللامحدود باستهلاك اللغة والكلام والكتب، هل حدثت ثورة شعرية- كتابية كما حدثت ثورة تكنولوجية. لقد أجبت على هذه الأسئلة وعلى غيرها من خلال بحث ميدانى ولقاءات مع الشعراء أنفسهم.. تبين لى أن الحداثة تكون شاملة أو لا تكون إطلاقًا، وأن الثورة تكون شاملة أو لا تكون. تحدّث المجتمع اليابانى على جميع الأصعدة، ولم يبق ميدان لم تصله الثورة أو الحداثة. بما فى ذلك الشعر ولغة الكتابة... بدأ الشاعر اليابانى احتكاكه بالشعر الأوروبى والأمريكى فى فترة احتكاك بلاده بالحضارة الأوروبية والأمريكية عمومًا، فأسرع بالترجمة والنقل والأخذ دون حسابات تذكر وكان ذلك فى منتصف القرن التاسع عشر. اكتشف بودلير ورامبو وت.س إليوت ووليم بليك وغيرهم، هكذا اكتشف كتابة جديدة يسمونها شعراً دون أن تكون خاضعة لقوانين عروض الشعر الفرنسى أو الإنجليزى، وهكذا أيضًا اكتشف قصيدة النثر وما يطلق عليه بالشعر الحديث. وهكذا أيضاً راح هو الآخر- يجرّب كتابة نصوص لا علاقة لها بقواعد «الهايكو أو التانكا» وصار يسميها بالشعر الحديث. وتحت تأثير الشعر العربى الأوروبى والأمريكى بدأ النص اليابانى الجديد يشق طريقه بصعوبة بين أجيال الشباب. فمعركته هى المعركة نفسها التى سوف يخوضها فى العشرينيات (١٩٢٠) كل من النص التركى الجديد على يد ناظم حكمت ومليح آنداى والنص الإيرانى

الجديد على يد **نيمايو شيبح وأحمد شاملو**، ثم النص العربي الجديد في الخمسينيات (١٩٥٠) على أيدي فرسان مجلة «شعر» وفي طليعتهم **أدونيس**. أقصد أن النص الياباني الجديد أتهم بالخروج على القيم والتقاليد الشعرية الموروثة ولاسيما تقاليد العروض «للهايكو وللتانكا».. عالجت هذه الموضوعة بإسهاب من خلال حواراتي مع شعراء الحداثة اليابانيين في الكتاب المذكور آنفًا حول الشعر الياباني الحديث.. بإيجاز شديد، بحث الشاعر الياباني الحديث لنصه الجديد عن نسب داخل التراث الأدبي الياباني ووجد ذلك في السير الذاتية حيث توجد لغة أقرب إلى قصيدة النثر منها إلى أية لغة أخرى. وهذا بالتقريب ما سوف يحدث مع الشاعر العربي الحديث الذي اختار النص الصوفي كأب شرعي للقصيدة العربية الجديدة كي ينفي تهمة أنها مستوردة ويثبت هويتها الوطنية.

... يتجاوز عمر الشعر الياباني الحديث اليوم المائة عام، ومع ذلك لم يصل، ونحن في عصر الإعلام المخيف السرعة، إلى خارج اليابان، في حين أن السلعة اليابانية الأحدث عمرًا وسنًا وصلت إلى أبعد قرى العالم ونالت ثقة المستهلك دون منازع.. ترى، هل لأن الآخرين يعتقدون أن البلدان المتقدمة لا تنتج شعرًا، إذ لا حاجة إلى الشعر في هذه البلدان، أم لأن للشعر الحديث - تحديدًا - قدرًا متشابهًا في جميع أنحاء العالم حيث تغلق الأبواب في وجهه بحجج متعددة: غموضه، صعوبته، خروجه على المألوف، عدم جدواه، أم لعله أصبح قضية تخص نخبة معينة دون غيرها، أو ربما لم يعد يقبل أن يكون مطية العقائد والإيديولوجيات التي تروّج لها وسائل إعلام بلدان تعتقد بمركزيتها الثقافية عالميًا، أم أن الشاعر الحديث مكتفٍ بسوقه المحلي ولا يريد أبعد منه؟ ألهذه الأسباب وغيرها لم نعرف الشعر الياباني الحديث ولم نعرف رأى الشاعر الياباني المعاصر بالحداثة الإجتماعية عمومًا والشعرية بخاصة، في حين انتشرت آراء شعراء أوروبا وأمريكا في عالمنا العربي انتشارًا هائلا.... لذلك وجدت نفسي، وأنا في اليابان؛ مندفعًا لإنجاز ما أنجزت من تقديم «ديوان الشعر الياباني الحديث» إلى اللغة العربية وعن اللغة اليابانية مباشرة.. إنّ الذي اكتشفته أثناء عملي وأثناء لقاءاتي بالشعراء اليابانيين هو التقارب بين نصوصهم ونصوص الشعراء العرب الشباب البعيدين عن مفاهيم العقائد والأيديولوجيا في الشعر.. وسوف أسوق هنا بعض الانطباعات الخاصة بالشعر الياباني الحديث قد تجد فيها ما ينطبق على نصوص شعرائنا الجدد الذين لا ميزة لهم - كما أرى - إلا البعد عن الهموم العامة والكبرى والتركيز على القضايا البسيطة العابرة بلغة بسيطة هي الأخرى وواضحة.. يعبّر الشاعر الياباني بأقل ما يمكن من الكلام ليحّول كل ما يحيط به إلى شعر أو ليكتشف الشعر في ما يحيط به. يريد لشعره أن يكون حاضرًا حضور الأشياء التي يعبّر عنها، مرئيًا ملموسًا مثلها. لا يترفع عنها ولا يدّعي سيادته عليها، فهي مثله، لها حياتها الخاصة التي لابد من رؤيتها كما هي واكتشاف الشعري فيها. فصوت كلب أو صوت تقطيع السكاكين أو الصفير البعيد، هذه الأشياء قد تنادي العالم أكثر من أغنيات الشاعر كما يقول علّم الشعر الياباني المعاصر **شونتارو - تانيكاوا**. إن هذا التواضع أمام العالم وأشيائه صريح في الشعر الياباني، وهو جزء من الحساسية اليابانية الفنية قلما نجد له مثيلا في مطارح أخرى.. «أنا، الشاعر الياباني لا تبرز بوضوح فاقع وبالكاد يتم التعبير عنها، وإن ظهرت فلكي توحي بخفة أنها جزء بسيط من هذا الوجود الكبير».. الشاعر الياباني يتكلم بصفته إنسانًا أولا وأخيرًا، لا بصفته عرّافًا أو قديسًا قادمًا من عالم غير عالم الناس ما إن يقول قصيدة حتى يطالب البشرية بالركوع له وتقديمه على سائر الكائنات. فهو لا يطمح إلى مكانة الرسل والأنبياء والقادة العظام الذين يتموضعون عمومًا فوق كل شيء ويستأثرون بالكلام كل الكلام، وهو لا يعبّر بصفته شاعرًا عظيمًا يريد تحقيق فتوحات وانتصارات فكرية من خلال الشعر على طريقة **ت. س إليوت**، علمًا بأنه قرأ هذا الأخير واطلّع على أقرانه من شعراء الغرب، لكنه لم يكتب لاعلى غرار **ت.س. إليوت** ولا على غرار شعراء تشبثوا بالفكر الديني - يهودي أو مسيحي أو إسلامي - حيث يتحول الشعر إلى مرآة لفكرة دينية أوفلسفية أوسياسية، وحيث يجعل الشاعر من نفسه شيخًا أو فيلسوفًا أو

راهباً يقدّم عبر قصيدته برنامجاً لخلاص الإنسانية، فتأتي القصيدة هكذا خطبة مليئة بالبلاغة الفارغة من نبض الإنسان ومن حرارة الحياة، تقبّح الحاضر وتجمّل الغائب، هذا الشعر هو ما أسميه شعر اغتيال الحاضر وجمالية الحاضر.. على العكس من هذا كلّه، الشاعر الياباني ومعه الشاعر العربي الجديد يكتب خارج أي برنامج شعري، خارج أية نية لعرض العضلات الفنية.. يكتب الشعر لأنه بحاجة إلى هذا الشعر.. ليس في شعره قطار من المفاهيم والأفكار. يكتب دون خلفية عقائدية وقضيته الأساسية هي أن يعيش العالم بطريقة شعرية، هي أن يكتشف الشعر في الأشياء: في كرسي، في مقهى، في سمكة، في تقيؤ سكران، في رنين هاتف، في ربطة بصل أخضر، في ملعقة سكر، في أشياء لها علاقة حميمة بالإنسان.. الشاعر الياباني لا يحب أن يطير عالياً فوق عالم الإنسان، وغير مستعجل لفهم عالم الغيب والمجهول... يريد أولا فهم هذا العالم من خلال تجربته الحسية... أقرأ بعض الشعر الياباني الحديث وأتساءل: كيف تجرأ الشاعر الياباني على كتابة هذا، كيف تجرأ على إدخال القوقعة، البصل الأخضر، أو الملح في نسيج القصيدة الحديثة، ألم يخف على فنية وشعرية هذه القصيدة؟... لأن استخدام الأشياء اليومية وأسمائها في الشعر الحديث - حيث لا توجد موسيقا خارجية، أي وزن، تنقذ الكلام من عاديته وتقنّعه بقناع الشعر - مغامرة حقيقية وغير مضمونة النتائج على الصعيد الفني.. إن الحساسية الميتافيزيقية التي تسيطر على الشعر الغربي والعربي سوف ترفض مثل هذه التعابير إلا في إطار المزاح والنكتة لا في إطار شعري جاد... لكن هذا هو الشعر الذي يمكن أن يُقال عنه: إنه يؤكل. الشعر الياباني لا يهمه أن يقال عنه إنه شعر عظيم وكبير كما يقال عادة عن شعر المفاهيم والأفكار - وعن الشعر الغذائي - لكن يهمه أن يُقال عنه: إنه شعر ذكي وبسيط وجميل، إنه شعر الإنسان الطبيعي الموجود معنا لا شعر السوبرمان القادم مما وراء الإنسان.. إن ذلك كذلك لأن الشاعر الياباني صديق وفيّ لحواسه، لا يعاديها ولا يسعى إلى تدميرها، بل ينميّها ويقدم لها كلّ ما يستطيع، لأنها نوافذه إلى العالم الخارجي.. ولأنه يصادقها بوفاء،فإنها تعطيه بكرم وتسعفه في التعبير الخفيف عن أسرع ما في الوجود مروراً، ولهذا يرى جيداً، ويسمع جيداً، ويتذوق جيداً، ويتلمس جيداً.. لا يسمح للذهن - هذا الطاغية الميتافيزيقي - أن يتحكم بها.. هكذا تأتي قصيدته قصيدة حواس.. إذا كان رامبو قد نادى بتشويش الحواس في سبيل الوصول إلى الحقيقة، وإذا كان السورياليون قد طبقوا هذه المقولة وغيرها من مقولات ورثوها - هم ورامبو - عن الفكر الديني الذي يدعو أساساً إلى قتل الحواس أو تعطيلها كقربان يقدم لإله متعال كي يكشف نفسه، أي في سبيل اكتشاف الحق والعالم، على أساس أن هذه الحواس حاجز يمنع الوصول إلى الحقيقة، إلى المثال، إلى الجمال.. نقول: إن كان ذلك كذلك عند رامبو وأحفاده من الغرب إلى الشرق العربي، فإن الشاعر الياباني بقي صديقاً هادئاً لحواسه يعمل على أن تكون أصفى وأنقى ما يمكن لتأدية أدوارها على خير ما يمكن من أجل الوصول إلى الجمال والمعرفة الجميلة خارج إطار المفاهيم الدينية المقدسة للجميل وخارج إطار المفاهيم الأيديولوجية السياسية للجميل.

●●●

**● هناك من يشير إلى ثلاثة مختبرات للشعر العربي الآن.. مختبر بيروت اللبناني.. المختبر العراقي.. المختبر السوري.. أيضاً، هناك تمييز الآن بين شعراء الحداثة الأولى.. شعراء الحداثة الثانية.. شعراء الحداثة الثالثة.. أيضاً، هناك تمييز بين شعراء الحداثة و.. شعراء ما بعد الحداثة!.. أشعر وكأن هذه الإنشطارات كانت تالية للإنشطار بين الشكل الشعري القديم والشعر الحر متمثلا أخيراً في قصيدة النثر.. نرى الآن ما يسمى بالقصيدة./ الومضة.. أيضاً قصيدة التفاصيل اليومية/ الحسية.. أيضاً قصيدة التشكيل البصري.. إلخ.. أحياناً أشعر بحاجتي للهدوء وسط هذا الفوران.. أشعر بحاجتي لقصيدة بريئة إلا من الشعر.. رأيت في ترجماتك للشعر الياباني شيئاً من هذا عند اليابانيين.. لكنني رأيت**

**فى مجموعتك الشعرية - ما حدث فى السينما - لعباً مدبرّاً على الشكل الخارجى، أى إننى لم أشعر بالبراءة التى رأيتها فى القصائد اليابانية والتى حاولت تمثلها.. أردت أن أقول بأن الشعر يأتى من الداخلى وليس من الخارجى.. أريد أن أسمع رأيك فيما يثيره هذا السؤال.. التميزات الشعرية.. مختبرات.. حداثات.. إلخ.. ثم عن تجربتك وكيفية شعورك بموقعك فى هذا المشهد عموماً ●**

- فى سؤالك هذا أسئلة ولذلك سأقول: هؤلاء السؤال.. وفيه أيضاً كلمات أحترس منها احتراسى من قراءة مقالة فى تحليل السياسة العربية.. لا أعرف من هو أقدر منا - نحن العرب - على خلق تسميات لأشياء لم توجد بعد ولم يعرفها بعد المجتمع العربى.. أشياء محض ذهنية، محض مجردة.. أشياء نتصور حدوثها، أو نحلم بحدوثها.. صرنا نستخدم عبارة «ما بعد الحداثة» للكلام على شعر أو على شعراء ونحن لانزال ما قبل الحداثة بعشرات السنين، ونحن لانزال لم نشم رائحة الحداثة فى واقعنا الاجتماعى، وفى واقعنا الثقافى والاقتصادى.. هذه واحدة من نتائج سيطرة «العقل» الميتافيزيقى علينا جميعاً.. إلى أين سيوصلنا هذا «العقل» الميتافيزيقى المؤدلج.. لا أحد يعلم. لكن يبدو أن المستقبل - القريب على الأقل - له.. أوهام بأوهام.. حداثات مرقمة من الأولى إلى الثالثة، ولا أعلم لماذا التوقف عند الثالثة، لماذا توقف مخترعو هذه التسميات ولم يتابعوا الرابعة الخامسة السادسة.. إلخ. لكن يبدو أنهم أرادوا الوصول بنا دفعة واحدة إلى ما بعد الحداثة! لأستطيع أن أفهم كلمة «حداثة» باللغة العربية، إذ لا معنى لها الآن إلا ما قد نجده فى قاموس «لسان العرب» الموضوع منذ مئات السنين. ومن الخطأ القاتل استخدامها على أساس حمولتها الدلالية فى اللغة الفرنسية أو الإنجليزية أو فى اللغات الغربية عموماً.. أنت تعرف أن الغرب عندما بدأ يستخدم هذه اللفظة، كانت المجتمعات الغربية قد دخلت حقاً وفعلياً فى الثورة والحداثة على جميع الأصعدة وكانت قد دفعت الثمن غالياً جداً.. الغرب يعرف جيداً ثمن هذه اللفظة، ويعرف كم كلفته من الضحايا.. لانستطيع أن نستورد المفاهيم كما نستورد الآلة.. يمكن أن نستورد طائرة ونستخدمها فوراً مهما بلغت درجة تخلف مجتمعنا.. أما المفاهيم فتحتاج إلى تمهيدات قد تستغرق وقتاً طويلا جداً، وفى النهاية قد ننجح وقد نفشل.. ربما نستطيع استخدام كلمة «حداثة» فى اللغة العربية وبحمولتها الغربية بعد قرن من الزمن، هذا إذا بدأنا منذ الآن بالتمهيد.. ومع ذلك سوف استخدم الصفة «حديث» فيما يخص كلامنا على الحركة الشعرية العربية استخداماً مجازياً بهدف التفاهم والحوار بيننا..

لا أعتقد أن هناك انشطارات بين أجيال شعرائنا العرب منذ بداية الحركة الشعرية الحديثة بشكل واقعى فى أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات. فما هى الانشطارات التى قد تحدث برأيك خلال أقل من أربعين عاماً؟ تحتاج هذه الحركة إلى أربعين سنة أخرى أو أكثر كى نتوقع حدوث انشطارات أو تمايزات ملموسة بين جيل وجيل، ذلك لأن الانشطار الثقافى أو التمايز، يحتاج إلى تراكمات نوعية وكمية، ولا أظن أن هذه التراكمات قد حدثت حتى الآن. لايزال مؤسسو الحركة شباباً وفى أوج عطاءاتهم الإبداعية، وما يُظن أنه انشطارات سوف تلمس فيه أصداءهم بوضوح. أصداء **أدونيس** بالتحديد تطغى على الخارطة الشعرية العربية الناشئة ولايزال يعمق هذه الأصداء من خلال إصداراته الجديدة والقوية. لاتزال أصداء **السياب وسعدى يوسف** قوية جداً داخل الشعر العراقى، وأصداء **محمود درويش** داخل الشعر الفلسطينى، وأصداء **أنسى الحاج** داخل الشعر اللبنانى، وأصداء **أحمد عبدالمعطى حجازى وعفيفى مطر** داخل الشعر المصرى، وأصداء **محمد بنيس** داخل الشعر المغربى. وهناك أسماء استطاعت أن تثبت كفاءتها إلى جانب هؤلاء، لكن هذا ليس انشطاراً، بل هو من قبيل التراكم والتكديس وله قيمته أيضاً. هذا لا يعنى أن هناك أكثر من تيار شعرى جديد يهيئ نفسه للكتابة بطريقة أخرى، ويستعد لانشطار ما، لكن البذور لم تتوضح بعد والتربة غير متوفرة حتى الآن بشكل جدى، وكلما لاح فى الأفق صوت ابتلعه اسم من الأسماء السابقة الذكر. أنت تعرف أن هذه الأسماء هاجمت ولاتزال تهاجم الأجيال الشعرية

التالية، كى لا أقول الجديدة.. بعضهم - أقصد بعض الرواد - يقول: ليس هذا ما قصدناه بالشعر الحديث، والبعض الأخير يقول: ما نراه اليوم ينشر على أنه قصيدة نثر لا علاقة له بهذه القصيدة وليس هذا ما عنيناه بقصيدة النثر، ويتساءل آخر، عن فائدة دواوين الشباب المشلوحة فى المكتبات إذ لا تمت إلى الشعر بصلة، والبعض الآخر يقول: لا نجد من نسلمه راية الشعر الحديث بعدنا.. باختصار شديد، تستطيع أن تتابع هذا الموضوع فى الدوريات والصحف وتخرج بمادة غنية للنقاش. إن سبب هجوم الرواد هو أنهم شاهدوا أنفسهم بشكل مشوّه فى غالبية نصوص الشباب. يعنى أن هؤلاء لم يبدعوا فى محاكاة وتقليد نصوص الآباء الروّاد. كان التصفيق والدعوة إلى بيت الطاعة لمن نجح فى تلك المحاكاة.. لكن الرواد دفعوا ويدفعون ثمن هذا الهجوم، فالقارئ اليوم لم تعد له ثقة لا بشعرهم ولا بشعر الأجيال الجديدة.. كارثة الشعر الحديث هى أن شعراءه تعاملوا ويتعاملون مع بعضهم بشكل إقصائى وإلغائى بعيد كل البعد عن اللغة الديمقراطية. ومرد ذلك كما أعتقد هو تشبعهم بالعقلية الميتافيزيقية غير القادرة على الحوار إطلاقاً.. هذه العقلية نفسها هى التى تقف وراء تقسيمات مثل: المختبر العراقى والمختبر السورى والمختبر اللبنانى. أين بقية المختبرات الشعرية العربية الأخرى.. أنت تعرف أن الحركة الشعرية فى الخليج أو فى المغرب أو فى مصر لا تقل أهمية اليوم عن الحركات الشعرية فى سوريا والعراق ولبنان، هذا إن لم نقل تفوقها أهمية.. والحقيقة، لا أفهم المقصود بهذه التسميات. هناك تجربة شعرية عربية - أى باللغة العربية لا بسواها - تمتد من المغرب الأقصى إلى العراق. توحّد هذه التجربة اللغة العربية ذات الإشكالات المعروفة. النصوص الشعرية العربية من المغرب إلى العراق متشابهة لحد التطابق أحياناً. وهنا تكمن الأزمة الحقيقية لشعرنا الحديث.. ولكى أبقى داخل حدود السؤال أقول: فى الخليج اليوم حركات شعرية تفوق فى جرأتها التجريبية باقى الحركات، فى المغرب اليوم أسماء جديدة وجريئة لا تصل بسبب سوء توزيع الكتاب، وفى مصر اليوم تجمعات شعرية تطمح إلى الكثير فى مجال الإبداع والتغيير وتتكاثر المجلات الشعرية هناك بشكل ملحوظ حتى أن المنابر الأدبية الرسمية بدأت تنزعج من هذا التكاثر.. شعراء شباب يغامرون بإصدار مجلات شعرية خاصة ليس لها أى دعم مالى من الدولة. والنصوص التى تنشرها هذه المجلات أهم نصوص الساحة الشعرية المصرية. والاتهام الذى يوجه إلى هذه المجلات هو أن أصحابها تأثروا **بأدونيس** أو **بيوسف الخال** أو **بأنسى الحاج**، ولأن التأثر بهؤلاء عيب فظيع يجب على المصرى تفاديه مهما كان الثمن. أما إذا كان العكس، فهذه مفخرة يجب الاعتزاز بها.. الحركات الشعرية الجديدة - أو المختبرات كما يقول السؤال - لاتزال ضمن إطار مفهوم الرواد للحداثة الشعرية حيث اللغة الذهنية هى السيدة الأولى وحيث التجريد هو شيخ القصيدة. وهذا بالتحديد ما أتناوله فى دراستى القريبة الصدور تحت عنوان «الشعر الحديث واغتيال الحاضر».

أنت تبحث عن لغة بريئة وعن كتابة بريئة.. لا وجود لكلام برئ، فكل كلمة هى رأى مسبق، كما يقول **نيتشه**. لا توجد لغة بريئة. اللغات محملة بالمدلولات منذ بداياتها. لذلك يحاول الشعر أن يكون تلك الدورة التى من خلالها تصفى لغة ما بعض حساباتها مع ماضيها. لذلك فالشعر أصعب أنواع الإبداع وأقساها على الإطلاق، لذلك أيضًا تتغير تسميات نصوصه وتتعدد أشكال تجلياته: أحياناً يأتى على شكل قصة قصيرة وأحياناً يأخذ شكل رواية، وفى بعض الأحيان يكون ومضة أو تشكيلا بصرياً أو تفاصيلا يومية، أو كلمات متناثرة بلا أى رابط.. ويبقى فى جميع الأحوال شعراً.. فى الشعر العربى المعاصر أو الحديث لا أرى فوراناً كما تقول أنت، هناك هدوء قاتل وسكينة مخيفة.. قلما أقع على نص يثيرنى، يغضبنى، يضحكنى، يفعل شيئًا لى.. يأتى هذا الهدوء وهذه السكينة من كون النصوص، جميع النصوص، تكتب بطريقة واحدة وبذهنية واحدة فى جو واحد.. وأقول لمن لديه من الشعراء الجدد أو الشباب عقدة ريادية (هناك أصدقاء فى أوروبا وأمريكا والعالم العربى عندهم هذه العقدة: عقدة أن يكون رائداً شعرياً) تفضل فأبواب الريادة الشعرية مفتوحة على مصاريعها أمامك.. والحقيقة هى

أننا نحتاج إلى نص شعرى يهدد الشعر فى أعماقه، يجعل من الشعر حالة سخرية جدية ويخلصه من قداسته.. ورهانى هو على تيار شعرى غير منتفخ لغوياً، وغير مسكون بهموم كبرى وأبدية، بل بهموم بسيطة وصغيرة وآنية ولا ينتظر من وراء نصه أية مصلحة ذاتية أو أية نتيجة. ولا يحلم بالخلود الفني... تيار شبه مقطوع عن ماضيه التراثى واللغوى، لكن منغمس بكليته فى الحاضر، حاضره هو... وفى هذا السياق أصدرت مجموعتى «ماحدث فى السينما»... فهى بداية قطيعة مع تربيتى الشعرية الميتافيزيقية، وهى نقيض ما تحتاج إليه أنت، إذ تبحث عن البراءة فى الشعر وتنظر إليه - كما يبدو ذلك فى أسئلتك - بصفته شيئًا مقدساً آتٍ من عالم داخلى عجيب، ولكأن الداخل هو البراءة... لا أعرف ماذا تقصد بالبراءة فى الشعر أو فى الكتابة عمومًا. الشعر ليس براءة، الشاعر ليس بريئًا وليس نموذجًا أخلاقيًا يُحتذى، وليس نموذجًا لغوياً للنحاة. البراءة مفهوم رومانسى، عاطفى، دينى يتحدث عنه الشيوخ والرهبان لا الشعراء. الشاعر واللغة عميلان متداخلان... يستحيل أن يكتب الشاعر دون أن يلعب بشكل مقصود على الكلمات، وهل الشعر أو بعضه أو كثيره إلا هذا اللعب المدبّر على اللغة سواء جاء من الخارجى أو من الداخلى كما ترى... التضاد بين الخارجى والداخلى هو من عمل «العقل» الميتافيزيقى، إذ لا حدود واضحة بين هذين التعبيرين أو بين جميع الثنائيات التى فرضت علينا وعلى تفكيرنا... هل سأكون مع الداخلى إذا قلت لك: لقد هبطت علىّ قصائد هذه المجموعة وأنا بين اليقظة والنوم، جاءتنى من وادى الشعراء وأنا فى حالة لا واعية، جاءتنى جاهزة وأنا لم أغير فيها شيئاً أبداً، لكأنها مكتوبة فى مكان عجيب وأرسلت باسمى الشخصى عبر فاكس... إلهامى لا يعرف رقمه إلا العباقرة والشعراء العظام... وهل سأكون مع الخارجى إذا ناقضت هذا الكلام وقلت: لقد كتبت وأنا أعى تماماً ما أكتب، أكتب القصيدة فى حالة وعى قصوى، أكتب وأنا حاضر بكاملى لأننى من الحضور وإلى الحضور... لست مع كتابة يدعى صاحبها أنه كتبها فى حالة غياب تام، فى حالة فقدان الوعى. هذه تمريقات للاستهلاك فى أسواق المتيافيزيقا التقدمية والرجعية والأصولية والمعتدلة... إن ما بدا لك «لعبًا مدبراً على الشكل الخارجى» فى ديوانى «ماحدث فى السينما» هو إحساس واقعى بالأشياء عشته ولا أزال أعيشه: مثلا: الحرارة... لا أحس أنها مفرد، أشعر أنها جمع لذلك أقول: «هؤلاء الحرارة المدسوسة بين أصابعى»... وعندما أشاهد غيمة لا أشعر أنها مفرد إطلاقًا، لذلك أقول: «هؤلاء الغيمة اللاتتوقف عن الهطول»... وعندما أتذكر الرعب أشعر بجمع لا بمفرد فأقول: «هؤلاء الرعب من تلك الجهة»... وعندما أشاهد خائفين أو بؤساء أحس بمفرد لا بجمع، لذلك أقول «هذا الخائفون»، «هذا البؤساء»... هناك حالات تحس فيها أن شيئًا واحداً لا يمكن أن يكون إلا جمعًا، أو أن جمعًا لا يمكن أن يكون إلا مفرداً... هناك صديق مثلا لا أستطيع أن أرى فيه إلا مجموعة من الأصدقاء، لذلك أناديه على الدوام عندما نلتقى «يا أصدقائى كيف حالك»... الشعراء الرواد مثلا، لا أرى فيهم إلا شاعراً واحداً، لذلك أقول «هذا الشعراء»... ليس هذا الإحساس غريبًا وليس صفة إيجابية أو سلبية، إنما هو طريقة فى التواصل مع العالم وأشيائه.. إن جوّ ديوان «ماحدث فى السينما» بعيد تمامًا عن جو الشعر اليابانى.. صحيح أننى نقلت إلى العربية مختارات الشعر اليابانى الحديث، ولكن لم أحاول تمثلها إطلاقًا كما تقول، والمسافة شاسعة وواضحة بين عالمي الشعرى وعالم الشعر اليابانى.. كثيرة هى القصائد التى كتبتها ونشرتها قبل إنجاز المختارات المذكورة.. وأنت نفسك تقول: إن شعورك وأنت تقرأ «ما حدث فى السينما» غير شعورك وأنت تقرأ مختارات الشعر اليابانى، ولم تجد فى قصائدى البراءة التى وجدتها فى القصائد اليابانية، ثم تختم حديثك بالقول: إن الشعر يأتى من الداخلى وليس من الخارجى كأنك تقول لى: شعرك قادم من الخارجى لا من الداخلى، وأنا أقول لك: نعم.. لا أخفيك أن تجربتى اليابانية قلبت مفاهيمى القديمة للشعر، ولا يهم أن يكون ذلك نحو الأسوأ أو نحو الأفضل، ثم لا أعلم إن كان نحو هذا أو نحو ذاك.. أنت تعرف أننى عشت مع النص الصوفى بشكل جدى ومحترف، دراسة وقراءة وحياة، أكثر من عشرة أعوام، وتعلم أننى

أنهيت دراستي العليا برسالة دكتوراه حول «النفري» نصًا وشخصًا وكنت أول من نقل نصوص النفري إلى اللغة الفرنسية وأول من عرّف الفرنسيين به.. والآن لا رغبة لي في الحديث حول هذه التجربة، لأنني أشعر بطاغية حقيقي يضغط على رأسي عندما أتذكر المراحل التي مررت بها.. إن تجربتي اليابانية حررتني من سلاسل النص الصوفي.. نص ميتافيزيقي متطرف.. كاد يفقدني الإحساس بنفسي وبالعالم، وكاد يقنعني أن لا نص إلا هو، وهذه طبيعة النصوص الميتافيزيقية: إلغائية، إقصائية بشكل لا يطاق.. النص الصوفي لا يقبلك ولا ينفتح لك إلا إذا سلمته عنقك وروحك ونزلت عاريًا إليه، نص لا يحاورك إلا في دائرته وفي ميدانه وأمام جماهيره.. يفرض نفسه عليك بالقوة، يوهمك بأنه يقرأ لك المستقبل، ويقودك إلى عالم الغيب ويكشف لك المجهول، ينسيك من أنت، وأنا أريد أن أتذكر من أنا.. لذلك جاءت مجموعتي تحت عنوان «ماحدث في السينما» كي أقول: الآن أرى ما حدث وما يحدث بعيني رأسي لا بعين قلبي كما يريد النص الصوفي. بين هذه المجموعة ومجموعتي الأولى «الميامر والتساعات التابعة» توجد مجموعات أربع نائمة في درج الطاولة ونشرت قسمًا من قصائدها في مجلة «مواقف».. لكن لم أتحمس لإصدار أية واحدة منها.. ولكي أنهي من ومع تجربتي الصوفية نهاية مصالحة ملغومة، عملت ـ وأنا في أوج تجربتي اليابانية ـ على نص صوفي طويل سأدفعه إلى النشر قريبًا وسوف أرجو أحد الأصدقاء بالإشراف على قراءة «بروفاته» إذ لا أشعر بأية رغبة في العودة إليه، فداخله طاغ بلا حدود وأخاف منه خوف الأب من ابن عاق.. أميل إلى أن بصمات النص الصوفي على الشعر العربي الحديث هي سبب مراوحة شعرنا المعاصر فوق أرضية نصوص القرن الرابع للهجرة، هي الكابح القوي الذي حرم اللغة العربية من الاغتسال من ماضيها الميتافيزيقي والنزول إلى التراب.. ولهذا قلت لك سابقًا: لا توجد انشطارات بين الأجيال الشعرية العربية المعاصرة، ولانستطيع الحديث عن مختبرات شعرية منفردة.. جميع المختبرات صدى بعضها البعض، كما يرّن في بيروت تسمع صداه في القاهرة، «الكبار» صدى بعضهم وصدى الماضي، و«الصغار» صدى الكبار وصدى بعضهم بعضًا.. أصداء بأصداء ولا صوت.

●●●

**● ألاحظ سيلين لم يتوقفا حتى الآن.. وأنا أرى أنهما أفقدا الوعي الشعور بالزمان والإحساس بالمكان.. السيل الأول قادم من الذاكرة التراثية وهو المسئول عن فقدان الشعور بالآن.. السيل الثاني قادم من الآخر من خلال الترجمة وهو المسئول عن فقدان الإحساس بالهنا.. وكأن هناك استلابين يعاني منهما الوعي.. استلاب الماضي واستلاب الآخر.. مثل هذا الشعور يجعلني أشك بكل الشعراء الذين حاولوا ترجمة الماضي أو الآخر.. ويجعلني أبحث عن الشعر عند شعراء لديهم موهبة النسيان ولا يتقنون أية لغة أجنبية أيضًا، تثار هنا بالإضافة إلى قضيتي التراث والترجمة.. قضية فشل التراكم الحداثوي في إحداث أو إنتاج طاقة كافية لتوليدات جديدة تبرر القطيعة مع الماضي والآخر شعريًا على الأقل.. أشعر حقيقة وكأنه يتوجب علينا البدء من نقطة الصفر.. ما رأيك؟**

ـ من المؤكد أنه يجب البدء من نقطة الصفر دومًا وكأن شيئًا لم يحدث لا في الشعر ولا في اللغة.. لكن من أين لنا أن نعرف موقع الصفر: لكل واحد على ما أظن صفره الذي يجب أن يبدأ منه.. سؤالك هذا بشقيه الأول والثاني يشغل حيزًا كبيرًا في دراستي آنفة الذكر حول «الشعر الحديث واغتيال الحاضر» والتي ستصدر قريبًا.. الماضي العربي حاضر والحاضر العربي غائب لا وجود له إلى أن يصبح جزءًا من الماضي فيعود بعد مئات السنين ليصبح حاضرًا.. ماذا تفعل، هذه هي فلسفة العقل العربي اليوم.. أشعر أحيانًا أنني أعيش القرون الهجرية الأولى وليس القرن العشرين. فجميع قيم الماضي الفنية ـ وغير الفنية أيضًا ـ موجودة بيننا الآن وندرسها في المدارس والمعاهد والجامعات، ويتبناها الشعراء والفنانون في الصالونات وصالات العرض تحت عنوان: استلهام الماضي من أجل إضاءة الحاضر. وكأن هذا الحاضر فارغ من الفواعل القادرين على إشعاله وتنويره.. بالطبع، يستحيل أن ننفي الماضي كاملًا، لكن من غير

المعقول أيضاً أن تصل نسبة حضوره إلى ٩٠٪ تصور أن شعرنا الحديث تحكمه اليوم قيم فنية عمرها خمسة عشر قرناً.. وأحدث شعرائنا يتبنى هذه القيم ويدافع عنها. تصور أنك تعيش اليوم مع شعراء ونقاد أعمارهم تتراوح بين خمسة عشر قرناً إلى عشرة قرون!! فمن أين للعربي أن يشعر بالآن أو بالهنا. لقد اضطر كل شاعر من جيل الرواد أن يجد لنفسه أباً في التراث، وإلا لما تبنت المؤسسات الرسمية العربية أي صوت من أصوات الرواد. والناقد العربي المعاصر فعل الشيء نفسه، والمفكر العربي المعاصر أيضاً.. هناك من يدافع عن حداثة شعراء ونقاد من القرن الرابع للهجرة، وكأنهم يقولون: الحداثة قديمة عندنا، فلماذا البحث عنها عند الآخرين، أو لماذا التعب في العمل على إدخالها إلى مجتمعاتنا ولغتنا!! والحالة هذه، ما الفرق بين هذا القائل الحديث وبين شيخ أصولي أو راهب أصولي، لا فرق.. يستحيل العيش على فتات السابقين. فالماضي عاشه أجدادنا، والحاضر يجب علينا أن نعيشه.. الاستلاب للماضي الذاتي أخطر بكثير من الاستلاب للآخر الحاضر، فهذا مرئي تعرف مصدره ويمكن إن تتحاشاه إن شئت. أما استلاب الماضي فمزروع في الدم، وليس الخلاص منه سهلا أو بسيطاً، إنه يكلف غاليًا. ولك أن تسأل جارتنا أوروبا عن الثمن الذي دفعته للخلاص من استلابها لماضيها. من أجل خلاص مماثل، قد تحتاج إلى الوقوف ضد نفسك أولا، ضد أبويك، ضد كل من تحب في مجتمعك.

إذا كنت قد اتفقت معك حول الشق الأول من السؤال، فلا أتفق معك حول شقه التالي.. إذ لا يمكن الاستمرار والتطور دون تواصل مع الآخر عبر الترجمة تحديداً، ولاسيما إذا كان هذا الآخر قد أثبت جدارته الحضارية.. نعيش عصر ثقافة عالمية بفضل أجهزة الإعلام المتطورة جداً، فالتواصل السريع بين سكان الكرة الأرضية يكاد ينهي مقولة الآخر والأنا. أين حدود الآخر وأين حدود الأنا؟ إذا كانت هذه الحدود لاتزال واضحة بعض الشيء حتى الآن فلن تبقى كذلك إلى ما لا نهاية: قد تتغير أو قد تمحى نهائياً، لأن الأقوى سوف يعمم «أناه» بالقوة عبر أجهزة الترجمة الفورية وعبر الأقمار الصناعية، يعني قد نصل إلى «أنا» واحدة، «أنا» عالمية.. والآخر أين يذهب؟ يختفي!

لكن من دون «آخر» يستحيل الشعور أو الإحساس بالهنا.. إنني مع وجود «الآخر» ولو كان جحيمًا. وإذا لم يكن موجوداً فلسوف آخذ من «أناي» آخراً وأختلف معه وعنه وأبدأ حواري معه، مادام الآخر معاصراً لك، فلا وجود للاستلاب بينكما.. الترجمة ليست استلاباً، إنها الحوار الوحيد والممكن بين الذوات المختلفة.. وشعورك باستلاب الآخر لك من خلال الترجمة يختفي لو مارست نقل قصة من لغة أجنبية إلى لغتك العربية.. سوف تفهم نفسك أكثر وسوف تكتشف في لغتك مواطن القوة ومواطن الضعف.. أن تشك بشعراء يترجمون الماضي في أعمالهم، فأنا معك في هذا الشك، لكنني لست معك عندما تشك بشعراء يتقنون لغة أجنبية، وإلا فكيف تحاور الآخر شعرياً وكيف تتعرف على النتاجات الشعرية العالمية.. ثم لن يستطيع أحد ترجمة الشعر كما يقوم بذلك شاعر.. لن أستشهد بقائمة أسماء شعراء عرب وغير عرب، قدامى ومعاصرين، كانوا إلى جانب لغتهم الأم يتقنون لغة أخرى على الأقل وقد أفادوا من ذلك الكثير في إنتاجهم الإبداعي. لنتذكر فقط **بدر شاكر السياب** ومعرفته بالإنكليزية ماذا فعلت، وكذلك فرسان مجلة «شعر» الذين لولا إتقانهم للغات الأجنبية لما فعلوا ما فعلوا بالنسبة إلى الشعر العربي الحديث.. اللغة الأم، مهما اتسعت تظل ضيقة بالنسبة إلى الشاعر المعاصر، لذلك تراه يسعى إلى احتكاك مباشر ودون وسيط، بلغة أخرى بحثًا عن فسحة أوسع وعن هواء جديد.. أما التراكم الحداثوي الذي تشاهده أنت وتعتقد أنه فشل بإحداث قطيعة مع الماضي، أي ماضينا الشعري، فلايزال جنيناً ولا نعرف متى يولد.. أقصد أن هذا «التراكم» لا شيء يذكر قياساً إلى الثقافة التقليدية السائدة التي يجب أن يحل محلها.. أنت تراه تراكمًا لأنك لا تنظر إلى الطرف الآخر من المعادلة، أو لعلك تريد أن تنسى ذلك الطرف.. إن «تراكمك الحداثوي» نقطة في بحر هائج، ولا يشكل أدنى خطر على الوضع الثقافي العربي السائد.. نحتاج إلى تراكمات مضاعفة وخلال عشرات السنين كي نتجرأ على القول: الآن بدأ العدّ.. إلى ذلك الحين تكون قد تولدت أسئلة كثيرة، آنذاك نحكم بالنجاح أو بالفشل. ■

حاوره: **أحمد اسكندر**

طوكيو تشرين الثاني ١٩٩٤

## مقالات

# ذهنية التحريم

## سلمان رشدي وحقيقة الأدب

شعبان يوسف

قد لا يكتسب كتاب (**ذهنية التحريم - سلمان رشدى وحقيقة الأدب**) للمفكر السورى **صادق جلال العظم** أهميته من القضية التى يناقشها.. أو من الأفكار النيرة التى تترامى وتتحدد هنا وهناك عبر أرجاء الكتاب بفصوله الإحدى عشرة.. ولا من أنه يتناول مفكرين كباراً مثل **إدوارد سعيد** أو شعراء مثل **أدونيس** بالنقد الساخن والمحرج فى أحيان كثيرة.. بل - فى اعتقادى - إن أهمية هذا الكتاب تنهض على ميزتين بارزتين..

● الأولى: تتحقق عبر المنهج الذى يسلكه **جلال العظم** فى طرح القضايا - موضوع النقاش والبحث - ويفترض هذا المنهج المعرفة الواسعة بالموضوع، وخلفياته، وملابساته، وتاريخ طرحه، ومستقبل فكرته والرد على ما يثير حفيظة الباحث بكل ما يملك من معرفة، وبقدر ما يستطيع من حرية.

● الثانية: يستمدها **العظم** من الميزةالأولى.. فهو يدير حواراً واسعاً.. مُقلباً الأمر على أشكاله كافة ومسترشداً بكل من تطرق إليه بالتناول والنقد والتنوير.. أى عملية كشف كل الأوراق - الأوراق كلها.. شبه كاملة.. دون موارية - دون إخفاء.. مع عدم إغفال أى كتابة/ قراءة/ صياغة ليست بريئة وليست منزهة عن الغرض مادمنا نعمل فى حقل الأفكار والأيديولوجيات..

* *

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام تحت عناوين (مسألة الاستشراق فى بعض قضايانا الثقافية السياسة الراهنة - **سلمان رشدى** وحقّيقة الأدب) وتشغل الدراسة النقدية والتاريخية والأدبية المقارنة لأدب **سلمان رشدى** حوالى نصف الكتاب..

أما القسم الأول: فيخصصه الكاتب لمناقشة «مسألة الاستشراق» مشتبكاً مع أهم الطروحات حول هذه المسألة. ومعلقاً عليها.

فى الفصل الأول «الاستشراق» و«الاستشراق معكوسًا» يتناول **العظم** كتاب **إدوارد سعيد** الذى صدر للمرة الأولى بالإنجليزية فى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٧٨.. هذا الكتاب النقدى السجالى المهم الذى أثار اهتماماً كبيراً فى الأوساط الثقافية عموماً وفى الأوساط المهتمة بالموضوع وتشعباته السياسية والأيديولوجية على وجه الخصوص، ويحمل هذا الكتاب عنوان «الاستشراق».

ومنذ البداية يشتبك **العظم** مع الطرح الأول فى الكتاب الذى يدور حول «طبيعة الاستشراق، ونشأته، ووظيفته» وبعد أن يطرح - **العظم** - أفكار **إدوارد سعيد** ويلخصها.. يوجه له نقداً حول سلامة التحليل والأفكار والمنهج المتبع.. إلى حد الانتقاص منها ويصفها بأنها أفكار مثالية فى أحسن الأحوال، وأسلم النوايا.

وللطبيعة السجالية لكتاب **صادق العظم**.. لابد هنا من التعرّض ولو سريعاً للأفكار التى يتناولها بالنقد، والتى تقف على طرف النقيض أو الخصم من أفكار **صادق العظم**.

● ماذا يقول **إدوارد سعيد** كما ورد عند **صادق العظم**؟

● تتلخص وجهة نظر **سعيد** حول تعريف ظاهرة الاستشراق الغربى بمعناها الواسع (أى اهتمام أوروبا بالشرق) ووضعها فى سياقها التاريخى.. منذ حركة توسع أوروبا البرجوازية الحديثة خارج نطاق حدودها التقليدية توسعًا متسارعًا، منتظمًا، شموليًا على حساب بقية أجزاء العالم، وبواسطة إخضاعها ونهبها واستغلالها.

يميز **إدوارد سعيد** فى داخل إطار ظاهرة الاستشراق بمعناها الواسع بين مؤسسة الاستشراق.. وبين الاستشراق بمعناه الأكاديمى - الثقافى الضيق بما هو ميدان هدفه دراسة الشرق دراسة علمية، سليمة.

بالرغم من المهمة التى اضطلع بها الاستشراق الأكاديمى إلا أن **إدوارد سعيد** لا يبرئ هذا الاستشراق: من الصور الشمولية التى أعطاها عن الشرق.. هذه الصور التى تنطوى أساسًا على مواقف عنصرية.. وعلى تغييرات اختزالية لواقعه، وعلى أحكام تقييمية لا إنسانية بحق شعوبه ومجتمعاته.

وينتهى عرض أفكار **إدوارد** بملاحظته: إن أبشع ما فى هذه الصور هو القناعة المحورية التى تنطوى عليها بوجود فارق أساسى وجذرى بين الجوهر المزعوم لكل من الطبيعة الشرقية من ناحية والطبيعة الغربية من ناحية ثانية لصالح التفوق الكامل للطبيعة الغربية المزعومة.

وأول ما يوجهه **صادق العظم** من نقد **لإدوارد**: هو لجوء الأخير إلى الصياغات اللغوية البارعة والتوسطات الأدبية اللامعة لتبديد مظاهر الإحراج والتشويش والارتباك الفكرية التى يمكن أن تصيب التحليلات نتيجة هذا القصور.

ولكن أين وكيف يرى **العظم** هذا الارتباك والتشويش لدى **إدوارد سعيد** يرى **العظم**! أن **إدوارد** يتخلى سريعًا عن الاتجاه الذى عرضه فى البداية عن نشأة الاستشراق وتفسيره، وتطوره، لصالح تفسير آخر يتعارض مع الأول تعارضاً واضحاً.

فعندما يُصرح **إدوارد** بأن ظاهرة الاستشراق نشأت أساسًا فى ظل حركة توسع أوروبا البرجوازية الحديثة، ويعود مرة أخرى ليرجع ظاهرة الاستشراق، وأصوله، وبداياته، عبر إسقاط تاريخى هائل إلى الخلف.. إلى **هوميروس وأسخيلوس ويوربيدس ودانتى**.. بدلا من عصر النهضة.. فيبدو هنا التناقض الذى يقع فيه **سعيد**.. أى أن مابدا لنا أول الأمر أنه ظاهرة أوروبية حديثة حقًا فى بداياتها وتطورها (استجابة لظروف واحتياجات مرحلة تاريخية معينة) ليست كذلك فى آخر الأمر أو فى الاتجاه الآخر. بل ترجع إلى أصول سحيقة وعميقة فى التاريخ الأوروبى والغربى. ويرى **العظم** أن **إدوارد سعيد**: لا يلتزم بتعريفه الأساسى، ونشأته.. بل يعود بنا من الباب الخلفى.. إلى أسطورة الطبائع الثابتة (التى يريد **إدوارد** تدميرها)... بخصائصها الجوهرية التى لا تحول ولا تزول.. وإلى ميتافيزيقا الاستشراق) التى كتب **إدوارد** كتابه هذا ليفضحها ويجهز عليها بمقولتيها المطلقتين.. الشرق - شرق، والغرب - غرب.

ويلخص **العظم** نقده فى النقطة التالية: يبدو أن هذا المنحى فى تفسير أصول ظاهرة الاستشراق وتطورها، مع النتائج المترتبة عليه - يعمل على إحباط الأهداف الأساسية التى من أجلها وضع **إدوارد** دراسته، وذلك لسببين:

السبب الأول: لأنه يرجعنا بصورة ضمنية إلى نمط من التفكير والتحليل يقوم على التسليم الصامت بأسطورة الطبائع الثابتة والخصائص الدائمة، وهى الأسطورة التى يُفترض أن **إدوارد** قد أعلن الحرب عليها.

السبب الثانى: لأنه يعطى ميتافيزيقا الاستشراق التى تحول التسميات الجغرافية النسبية إلى مقولات ضرورية مطلقة، نوعًا من المصداقية يرتبط عادة بالاستمرارية الطويلة والتواصل التاريخى والجذور السحيقة.

وفى واحدة من صياغاته البارعة يقول **إدوارد سعيد**:

«الأمر الذى ينبغى إدخاله فى حسباننا هو الصيرورة الكبيرة والبطيئة فى الإدراك التى مكنت الوعى الأوروبى

للشرق من تحويل نفسه من وعي نصوص تأملي إلى وعي إداري واقتصادي وحتى عسكري ويعلن **صادق العظيم**: «نتيجة لهذا الفهم المثالي المقلوب لعلاقة «الاستشراق الثقافي - الأكاديمي بمؤسسة الاستشراق.. لا غرابة في أن نجد أراءً و أحكامًا، وتحليلات من صلب كتاب **إدوارد سعيد** تترتب بشكل متضحم على هذا الفهم.

ويعدد **العظم** هذه النتائج التي نرصد منها مثلا: أن فكرة قناة السويس، نتيجة منطقية لفكر الاستشراق وجهده... أكثر بكثير مما تشكل نتيجة طبيعية للتنافس الفرنسي - الإنجليزي على بناء الإمبراطورية والمحافظة عليها عبر الهيمنة على - الشرق الأدنى.

نتيجة أخرى لهذا الفهم المقلوب .. يقترح علينا **إدوارد سعيد** رأيه بأن الاستشراق الثقافي - الأكاديمي هو المسئول الأساسي عن ظاهرة بروز شخصيات شهيرة في الغرب من أمثال **نابليون بونابرت** واللورد **كروم**، وآرثر **بلفور**، **ولورنس العرب**.. ويدعونا **سعيد** ـ من أجل فهم هذه الظاهرة ـ إلى العودة للمستشرق الفرنسي (**دير بيلو**) **ودانتي** أكثر مما يدعونا للتمعّن - مثلا بالمصالح الحيوية التي كانت هذه الشخصيات تدافع عنها وتخدمها.

وبالتأكيد ليس من المجدي أن نطرح المشكلات الواردة في الكتاب جميعًا .. حيث تتوالد الأفكار النقدية بعضها من بعض بغزارة باحث ومفكر وناقد كبير.. طارحًا في آن واحد أبعادها الفكرية والسياسية والمنهجية على أصعدة مختلفة، وفي بعض المواضع يلخص **جلال العظم** انتقاداته لـ - **سعيد** على النحو التالي:

١ - القسوة التي تناول بها **إدوارد** محاولات **كارل ماركس** النظرية لفهم المجتمعات الآسيوية والشرقية عمومًا.

٢ - الرفق واللين اللذان أبداهما عند تناوله معالجة كل من المستشرقين **هارولد جيب، وما كدو نالد** للإسلام.

٣ - التعاطف الكبير والمدح الشديد اللذان عبر عنهما عند تناوله التأويلات الروحانية - الصوفية للإسلام ومجتمعه وثقافته التي اشتهر بها **لويس ماسينيون**، ومدرسة الاستشراق.

وعندما يقدم **سعيد** الفوارق التي يراها بين الشرق والغرب، مؤكدًا بأشكال مختلفة على نظرية الطبائع الثابتة.. يعلن **صادق العظم**: بأن هذه التأكيدات تأخذ صيغة الجمل الإخبارية التقريرية الصادقة لكونها تزعم أنها تعبر عن الواقع وتفيد حقائق ثابتة.

ويؤكد **العظم** على أن **إدوارد سعيد** لا يبتعد كثيرًا عمن يوجه لهم سهام نقده.. ويسلم أحيانًا بما يقولون تحت صيغ وعبارات أدبية فضفاضة.. وأحيانًا أخرى يتبنى العكس - تمامًا لمقولاتهم.. مما يجعل بعض تحليله مرتبكًا ومربكًا..

أما من تأتي مناقشتهم فيما بعد من الكتّاب والمنظرين العرب الذين تناولهم **جلال العظم** مرة واحدة.. فلن نتوقف عندهم كثيراً قبل أن نصل إلى الشاعر السوري الأصل **أدونيس**.

ورغم أن **جلال العظم** قد وجه نقداً شديداً لمفهوم **إدوارد سعيد** في الاستشراق إلا أنه يذكر (لاحظ سعيد أن المنهج المستند إلى ميتافيزيقا الاستشراق قد انتقل إلى الشرق نفسه لذلك وجه تحذيراً إلى المفكرين والمثقفين الشرقيين من مغبة استعارة هذا المنهج واستخدامه في دراسة المجتمعات التي ينتمون إليها) وعلى سبيل المثال يعرض **العظم** لمجموعة أفكار قد طرحها **جورج صدقني** في سلسلة أبحاث نشرها الأخير في مجلة المعرفة السورية يدرس فيها بعض ملامح الكلمات الأساسية في اللغة العربية لهدف الوصول إلى معرفة بعض ملامح العقلية العربية الأصلية الكامنة خلفها.. فيلاحظ - **صدقني** - أن كلمة (إنسان) تتضمن معاني متقاربة مثل الإنس والأنيس والناس، إلخ هذه المتصادفات.. فيستنتج: أن الإنسان سمي إنساناً في اللغة العربية لأنه يأنس بغيره وأن وجهة النظر الباطنة التي تحملها العقلية الأصولية تقول - بفطرتها على ما يبدو - إن لدى الإنسان ميلا طبيعيًا إلى الحياة مع الناس..

وهكذا يسترسل - **صدقني** - وغيره في الإعلاء من شأن اللغة وتقديسها،.. والجدير بالذكر أن **إدوارد سعيد** كان يعي هذه المسألة في قوله: (إن القيمة المبالغ فيها التي يجري إغداقها على العربية كلفة تسمح للمستشرق بأن يجعل اللغة مساوية للعقل والمجتمع والتاريخ والطبيعة، بالنسبة للمستشرق اللغة تنطق

العربى الشرقى، وليس العربى الشرقى هو الذى ينطق اللغة).

هذا ويصل الأمـر بمنظر آخـر هو - **إسماعيل عرفى** - يؤكد: (تتمتع ماهية الأمة العربية بخصائص جوهرية مطلقة هى: التأليهية والروحانية، والمثالية، والإنسانية، والحضارية).

ويعلق **العظم** بقوله: هكذا يكتمل منطق ميتافيزيقا الاستشراق المعكوسة - حينما يطالب بـ (لابد من وجود - رسالة حضارية - تحملها هذه الماهية العربية للعالم أجمع (عبء الإنسان الأبيض مقلوباً).

وحينما يصل **صادق** إلى هنا نكون قد اقتربنا من مناقشته للشاعر السورى الأصل - المهاجر أبداً - **أدونيس** فيفرد له فصلا تحت عنوان «أدونيس والنقد المنفلت من عقاله» رداً على مقال **لأدونيس** تحت عنوان العقل المعتقل» ومقال آخر تحت عنوان «جنون اتهام الآخر كما يتجلى عند صادق العظم».

وقبل أن يتعرض **العظم** لأفكار **أدونيس** وكتاباته وآرائه التى وصفها «بالإسلامانية» يعلق على ما يتهمه به **أدونيس**.. من أنه يفهم **إدوارد سعيد** بأنه عميل للمخابرات الأمريكية وللسياسة الأمريكية إجمالا، وحقيقة أن **صادق** براء من هذه التهمة.. والجملة التى يعلق عليها **العظم** والتى وردت فى كتاب **سعيد** تقول:

«يشكل العالم العربى اليوم تابعاً فكرياً وسياسياً وثقافياً للولايات المتحدة لا تبعث هذه العلاقة على الأسى بحد ذاتها، لكن الشكل المحدد الذى تتخذه المصداقة الشعبية هذه هو الذى يبعث على الأسى.

وحقيقة لم يرد فى كلام **صادق** فى مقاله «الاستشراق والاستشراق معكوساً أى شبهة لهذا الاتهام الخطير.. كل ما فى الأمر أن **العظم** انتقد **سعيد** بشدة.. لأن الأخير لا يعترض على علاقة التابع (الشرق) بالمتبوع (الغرب - الولايات المتحدة) بل إنه يعترض على شكل هذه العلاقة موجهاً اللوم والتأنيب إلى التابع.. هذا كل ما وجهه **العظم** إلى **سعيد**، ويبدو أن **أدونيس** أراد أن يمهد للهجوم الذى شنه على **العظم** بهذه المقدمة «الإيقاعية» ليدافع بالتالى عن نفسه ويدفع التهمة الموجهة إليه من قبل **العظم**.

وربما انزعج **أدونيس** من النقاط التى وجهها له **العظم** بأنه مفكر إسلامانى.. متعصب للعودة إلى الإسلام ومتعصب لروحانية الشرق.. ويعيد أسطورة الخصائص المقلوبة لصالح تفوق الشرق بروحانيته على الغرب.. وربما انزعاج **أدونيس** الأكثر حينما يعلق **العظم** فى إحدى هوامشه بأن **أدونيس**، قومى سابق، وعلمانى سابق وإشتراكى ناصرى سابق، ويسارى متطرف سابق أيضاً).. ولذلك يقدم **أدونيس** مساجلته بكلمة ليشتبه فحواها «الحية التى لا تستطيع أن تغير جلدها، تهلك، كذلك البشر الذين لا يقدرون أن يغيروا آراءهم، لا يعودون بشراً).

وأول ما يأخذه **صادق العظم** على **أدونيس** هو المبالغات الفضفاضة التى وردت فى «بيان الحداثة» حول تعريفه للإبداع.. ويعلق **العظم**: «ينزع **أدونيس** إلى الكلام عن الإبداع بلغة لا تستخدم عادة إلا عندما يراد الإشارة إلى الله..» .. كيف؟..

يأخذ **العظم** مقاطع من تعريفات **أدونيس** فى بيانه هذه المقاطع مثلا:

١ - الإبداع لا عمر له ويشيخ.. إذ ليست كل حداثة إبداعًا أما الإبداع فهو أبدى.. حديث.

٢ - الإبداع تحقيق دون نموذج.. الإبداع نموذج ذاته..

٣ - الإبداع سديم يتمرأى بتعدد ذاته..

ثم ينتقل **العظم** حول التقسيم التعسفى الذى يفترضه **أدونيس** حول الشرق والغرب ومحاولة رد كل إبداع روحى وإبداعى للغرب إلى الشرق: هذه النزعة التى يسميها **العظم** مرة أخرى الاستشراق معكوساً: يقول **أدونيس**:

«لقد كانت الإبداعات الكبرى فى الغرب، سواء أكانت دينية أم فنية أم فلسفية، تجاوزاً للتقنية أى «شرقية» الينابيع إنها نوع من شرقنة الغرب).

وحينما يستشهد **العظم** للتدليل على إسلامانية **أدونيس** فيورد هذا المقطع **لأدونيس** (وبديهى أن سياسة النبوة كانت تأسيساً لحياة جديدة، ونظام جديد.. وأن سياسة الأمانة. أوالولاية اهتداء سياسة النبوة أو هى إياها استلهاماً، لا مطابقة، ذلك أن لكل إمامة أو ولاية عصراً خاصاً، وأن لكل عصر مشكلاته

الخاصة، هكذا تكمن سياسة الإمامة، بل مشروعيتها، فى مدى خاصتها على الاجتهاد لاستيعاب تغير الأحوال، وتجدد الوقائع بهدى سلاسة النبوة). وهكذا يورد مقاطع وفقرات ويدير حولها نقاشاً واسعاً إلى جانب تأملاته.. وطرح أفكاره بأشكال مختلفة ليغطى معظم الجوانب التى تحيط بموضوع النقاش.

وهكذا ينتقل **العظم** أيضًا فى القسم الثانى الذى يتسم بطبيعة إجرائية لمناقشة بعض القضايا السياسية ومحاولة التشخيص؛ فيعطى القضايا الراهنة فى نقاط محددة ومكثفة، ويبدو لى أن هذه القضايا كان قد أفردها فى القسم الأول.

أما القسم الثالث وهو المخصص لقضية «**سلمان رشدى**» فيعى منذ البداية خمس مشكلات فى تناول رواية «آيات شيطانية» ويدير حواراً من الأوسع الحوارات التى تمت حول الرؤية مع فارق المعرفة الأوسع أيضًا بكافة الملابسات والظروف التى أحاطت «بآيات شيطانية ومؤلفها..

**المشكلة الأولى**: تكمن فى تورط كثرة من أبرز مثقفينا وصحافيينا ونقادنا ومعلقينا وجامعيينا فى الهجوم على كتاب لم يقرءوه.. ويورد **العظم** حماقات كثيرة ليس لها محل من الإعراب إلا فى واقعنا العربى هذا.. وتصدر هذه الحماقات لأسماء لها وزنها فى الثقافة والصحافة والنقد فى عالمنا العربى.. فأحد هؤلاء وهو كاتب وناقد ومنظر - **أحمد برقاوى** - يقرر دون أن يقرأ حرفًا واحداً فى الرواية:

(تنطوى الرواية على قدر كبير من السوقية والابتذال والسفاهة والوقاحة مما يدفع الإنسان العربى ملحداً كان أم مؤمناً، أن يقف منها موقفًا نقدياً وعدائياً).

ويورد **العظم** مقطعًا آخر للأستاذ **أحمد بهاء الدين** يقول فيه: (إن الكتاب حقير وصادر عن نفس مريضة، رضيت لنفسها أن تغترب، بأن تبيع روحها وتراثها).

المشكلة الثانية: تكمن فى أن المتهجمين العرب على «الآيات الشيطانية» عالجوا موضوعاتهم وكأن **رشدى** فقيه وعالم ومؤرخ ومحقق ولاهوتى وواعظ وعالم منطق بدلا من أن يكون فنانًا وأديبًا وروائيًا - هذا على سبيل المثال: فاتهموه بالكذب والتشويه واختلاق الحوادث وتزييف الواقع وتزوير الحقائق إلى آخر التهم التى تتغافل عن أن الفنان يتمتع بخيال واسع وعليه أن يجد له تحققًا. وفى هذا المجال يورد **العظم** استشهادات من تاريخ الأدب العربى والأوروبى حول «طبيعة الأدب التخيلية» مثلا:

- أطيب الشعر أكذبه وأحسن الشعر أكذبه.

(المرزوقى)

- فإن أحسن الشعر أكذبه.. بل أصدقه أكذبه.

(ضياء الدين الأثير)

- أصدق الشعر أكثره، اختلاقاً.

(شكسبير)

- كما أدار **العظم** نقاشاته بمهارة وتوسع أورد خلالهما أعمالا فنية وأدبية عديدة للتدليل على صحة رؤاه.

**المشكلة الثالثة**: تكمن فى تصور المعلقين والنقاد العرب أولا: أن الغرب تبنى **رشدى** ودافع عن قضيته وعن نقده للإسلام.

وثانيًا: أن العالم الإسلامى بأكمله انتفض تلقائياً ضد الرواية وصاحبها.

وإزاء ذلك يسوق **العظم** عشرات الحقائق والتوضيحات التى تنفى ذلك؛ ليست أحقية **رشدى** بالنسبة للغرب لم تكن سوى إدانة جديدة للشرق.. إدانة ذات طابع فضائحى.

فالحكومة البريطانية مثلا عندما حمت **رشدى** - جسدياً - لم تفعل بذلك إلا الحد الأدنى المطلوب من أية حكومة تحترم نفسها قليلا.. ولم تدافع الإنتلجنسيا الغربية عن **رشدى** إلا دفاعاً شكليًا بارداً وخجولا ولم تتبن لحظة واحدة قضيته بالطريقة التى كانت تتبنى بها قضايا المنشقين السوفييت.

**أما المشكلة الرابعة**: تكمن فى أن أحداً أمن النقاد العرب لم يحترم عقل قرائه بإعطائهم فكرة أولية عما يفعله **رشدى** «بآيات شيطانية» قبل أن ينهال على الرواية ومؤلفها بالشتم والقدح والذم والاتهام مما يعنى سلب القارئ حقه فى أن يكون حكماً أوليًا بنفسه ولنفسه حول مشروع **رشدى** الأدبى، وحول ما ينسبه له نقادنا من ذنوب لا تغتفر وجرائم تستحق الإعدام.

وفي هذا السياق يسوق **العظم** الغبار الذي ثار حول قصة الغرانيق، ويدلل على أن هذه القصة بالتحديد لم يختلقها **رشدى** بل إنه يستخدم وقائع القصة دراميًا، ويحيلنا إلى فقرة طويلة ويثبتها في كتابه من **الطبرى**.. تشرح قصة الغرانيق كاملة كما أنه يذكر أن القصة وردت أيضًا فى كتاب (حياة محمد) للدكتور **حسين هيكل**، ويرى **العظم** أن **رشدى** رفع رواية **الطبرى** على علاتها وبتفاصيلها وحولها إلى أدب روائى رفيع بإعادة صياغتها صياغة درامية تشخيصية حوارية قوية ومؤثرة.

**المشكلة الخامسة**: أن أيًا من النقاد العرب والمنددين برواية **رشدى** لم يهتم بطبيعة التقليد الأدبى والفكرى العام الذى ينتمى إليه **رشدى** وينحدر منه ويقصد بهذا التقليد - أدب المعارضة الهجائى والساخر، والمتهكم والهازل وفقًا للظروف والأحوال..

ويبدو أن **العظم** قرر أن يدافع عن **رشدى** وقضيته وروايته وملابساته والظروف المحيطة به حتى النهاية.. وحتى آراء **رشدى** المتوترة وتصريحاته المتورطة التى دفع بها **رشدى** إلى الصحافة نظرًا للحملة المشددة تجاهه.

وأيضًا يقوم **العظم** بإجراء دراسة مقارنة لروايات **رشدى** السابقة «أطفال منتصف الليل» و «العار».. فضلا عن أن **العظم** يثير من خلال مناقشته **لرشدى** قضية «المكبوت» فى الأدب العربى - والمسكوت عنه - فيروى عن **أبى العلاء المعرى** أنه عارض القرآن بكتاب عنونه «بالفصول والغايات فى محاذاة السور والآيات».

**المشكلة السادسة**: تكمن فى أن من يحمل على محمل الجد المادة الإعلامية والنقديه والتنديديه الغزيرة التى صدرت من الشرق والغرب حول رواية **رشدى** وقضيته لابد واصل إلى الاستنتاج الأعوج القائل بأنه لا حياة فكرية فى حاضر المجتمعات العربية والإسلامية إلا لتكريس الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

بعد أن يثير **العظم** المشكلات الست طارحًا الملابسات التاريخية كافة والفكرية والسياسية حولها مشتبكًا مع معظم الآراء والقضايا التى أثيرت يحاول أن يتقصى المشكلة أوروبيًا، ويلاحظ: (يخطئ كثيراً من يظن أن أهمية رواية **سلمان رشدى** «الآيات الشيطانية»، وخطورة القضية الدولية التى أثارتها تنحصران فى مجرد القضية الأدبية الكبرى التى نتجت والضجة السياسو- دينية العالمية).

والنتيجة التى يخلص إليها الباحث:هى أن هذه الرواية بينت بوضوح صارخ وجارح أنه مازال باستطاعة الأدب أن يفعل سياسيًا، ويحرك شعبيًا، ويؤثر مؤسساتيًا، حتى فى مجتمعات عملت أجهزتها الثقافية والأيديولوجية كل ما فى وسعها مؤخراً على عزل الأدب عن الحياة، وتوجيهه نحو متاع الروح الذاتى اللطيف.

وبعد إجراء فصل من الدراسة المقارنة ينهى **العظم** الكتاب بكلمة تقريرية: (يجب أن يكون واضحاً بعد هذه المراجعة أن المنظور التحررى النقدى الساخر، والإنسانوى الذى يتناول منه **رشدى** موضوعاته (بما فيها الدين) يعكس تماما المنظور الرجعى التزمتى اللاهوتى والمعاد للإنسان) وفى النهاية يثبت **العظم** البيان الذى صدر فى سوريا تحت عنوان «دفاعًا عن حق الكاتب فى الحياة» موضحاً - أنه لا يخفى علينا النفاق الذى يتسم به إحساس الدوائر الغربية بالفضيحة.. لكننا ونحن ندافع عن حق **سلمان رشدى** فى الحياة والكتابة.. إنما ندافع عن حق الإنسان فى الحياة والحرية والتفكير، عن حقه فى التفتح الإنسانى، ومناهضة كل الأوضاع التى لا يقرها العقل والحس السليمان ولا تقرها أيضًا الأديان السماوية..» ويوقع على البيان مجموعة من كتاب - وشعراء وباحثين بارزين أمثال: **فيصل دراج وسعد الله ونوس وعبدالرحمن منيف وحسن م. يوسف ووليد معمارى وممدوح عدوان)**.

وآخرين مما يضيق المجال هنا لذكرهم.

الكتاب بغض النظر عما يثيره من قضايا خلافية كثيرة، يشتبك ويحرض ويعرض الأمر لمن يهمه الأمر بكافة ملابساته وظروفه ليصبح وثيقة من وثائق الدفاع عن حرية الإنسان (كتابة وحياة) هذه الحرية المفقودة فى أوطاننا والتى يكرس لها الكتاب والمفكرون العرب من طراز **صادق جلال العظم**. ■

# قصص خرجت من صباحات عفية

## قراءة فى ثلاث مجموعات قصصية لإبراهيم صموئيل

نجلاء علام

في على عكس ما هو شائع ومكرور الآن يقف **إبراهيم صموئيل** بمجموعاته القصصية الثلاث (رائحة الخطو الثقيل/ النحنحات / الوعر الأزرق)(١) مع الجماعة ومع الفرد ضمن مجموع راغب فى التواصل وقادر على هتك خيوط شرنقة الوحدة حتى فى أكثر أوضاع البشر وحدة (السجن) ، يستخدم **إبراهيم صموئيل** اللغة الوحيدة المتاحة فينحنح ويبحث عن مجيب ويجده ويتواصل معه، الجماعة تتحرك وتساعد الفرد، كثيرون يساعدون بطله ليطل على عائلته من فوق سطح المرحاض، الأولاد فى الشارع يكونون حزباً واحداً فيجَّرون «الخانم» حتى يقوم حصان أبو على الحارن، أو يلعبون لعبة العصبة فيكون اتفاق بين الولد والبنت لتجريب رعشات التلاقى المستمرة بالجسد.

أى حكى هادئ يستخدمه **إبراهيم صموئيل** بلغة بسيطة، يسحبك إلى الحادثة مباشرة ، فدائماً هناك قضية أو موضوع، حادثة وشخصيات فاعلة وحوار محرك.

ونستطيع من خلال استقراء بعض قصص مجموعاته الثلاث أن نحدد إطار هذا الملمح المهم عنده .

ففى قصة (الناس ـ الناس) أول قصة فى مجموعته الثانية (النحنحات) نجد الركاب يتماوجون ويتلاطمون من عزم السرعة وحدة الانعطافات، يشهقون ويبسملون، يجمعهم شعور جماعى موحد تجاه هذا السائقَ الأرعن الذى يعرضهم للخطر، وبخاصة بعد هطول الأمطار صبيحة هذا اليوم، إلا أنهم بهذه الوحدة نفسها، فى الشعور يتخذون موقفاً سلبيًا تجاه أحد الركاب حين اعترض على أسلوب السائق فى القيادة، هذه الضدية بين الشعور والموقف عند الجماعة، الكل فى أتوبيس واحد على الطريق نفسه سهل الانزلاق كأنه يسحبك سحبًا، يمارس السائق ساديته والجماعة سلبيتها لكنها تكن مقتًا يخرجه الركاب مع آهاتهم وشهقاتهم وعيونهم الشاخصة نحو الطريق.

أما فى قصة (العتمة) أول قصص مجموعته الثالثة (الوعر الأزرق) يدخل بنا **إبراهيم صموئيل** عالم اكتشاف الجماعة، ففى الدقيقة التى انسحب فيها الشعاع الوحيد المسلط على الشاشة حتى هبطت عتمة كثيفة تعمى المرء، فإذا بالجماعة تخرج كل سخطها ، وإذا بالناس تتحول فجأة الى مردة تتداخل أصواتهم وصرخاتهم وشتائمهم وكأن الضوء يغشى الوجوه فلا نستطيع تبين ملامحها، أما فى العتمة فإنك إذ تنفصل عمن حولك وتصرخ تعبيراً عن نفسك فإنك فى اللحظة نفسها تصير ضمن منظومة جماعية ساخطة مقهورة لا تبغى رؤية الفيلم بقدر ما تبغى استعادة قناع الضوء.

وبطرقه، سطت الأضواء فتبدد آخر حس ـ سوى تلفتات كسولة مستطلعة من بعض الوجوه، لا شيء يدل على مصدر الأصوات التى اختفت ـ فالصالة بمن فيها ظهرت مسترخية رزينة تحت أشعة مجاهر الضوء، كما لو أن الصرخات والتعليقات التى تفجرت قبل هنيهة كانت لمردة فتح العتم الداهم قماقمها بالسرعة ذاتها التى أغلقها الضوء المباغت.)(٢).

أبطال **إبراهيم صموئيل** ينزعون إلى الآخر، الحكى واشتكاء الهموم ومحاولة التعبير عن الذات حتى فى جوف السجون نجد نحنحات تصنع خطاً من التواصل بين اثنين يتعلمان اللعبة ثم يجيدانها فتصير حياتهما.

«فجأة كبرت الزنزانة كأن النحنحات صدعت جدرانها، فانسلت حزم ضوء إلى هذا المعتم الصامت. فرحت بالضوء، وخفت أن يغيب فتمطيت صائتاً. فصات كأنه يتمطى!

وأمسكنا اللعبة....»(٣).

هكذا تخلق حياة ويحس كل منهما بجروح الآخر وأفراحه، وأيضاً فى قصة (يا فدوى) فى مجموعته (رائحة الخطو الثقيل) نجد فدوى الزوجة الصبور تعانى وطأة الواقع عليها وتفكرفى بيع نفسها وتحاول تبرير ذلك.

«قالت وماذا نخسر يا رضوان؟ أغمض عينى وأتخيلك معى. هى ساعة.. ونعيش بعدها مثل الخلق والناس.»(٤).



إبراهيم صموئيل

هذا الحل الصادر عن معاناة حقيقية وشعور طاغ بالحب تجاه الزوج نجده كما نجد الفجيعة نفسها تروى على لسان الزوج، هذا الرجل الذى ثقل عليه سره فإذا به يلقيه إلى من حوله علهم يجدون له نجاة فى جمل حوارية غاية فى الدرامية.

وفى ثلاث قصص تتمثل روح الطفولة الجماعية (طيط/ الخاتم/ العصبة) هناك ائتلاف جماعى بين الأطفال فى هذه القصص.

ففى (طيط) نجد تنفيساً عن سيطرة مدير المدرسة المتشدد وفى (الخاتم) يتسابق الأولاد للمجيء بالخاتم، فرسه «عبود» البيضاء كى تختال أمام حصان أبى على فينتفض الحصان بقوة شوقه.

أما فى (العصبة) فنجد تواطؤ بين وداد والولد على كسر قيود اللعبة، يرى الولد من خلال الثقب الموجود فى العصبة ويلتقطها، «على الدوام يغلبنى توقى لاحتضانها، يختصر تحركاتى ويوجز لوبانى، فاندفع نحوها، بأخطاء لا تذكر، لأضمها ضاغطاً صدرى اللهوف المضطرب على برتقاليتها اليافعتين فتلفح أنفاسها المتقطعة وجهى وتذيب كتفى أصابعها الملتفة الحنون الضامة)(٥).

أما فى قصة (المرحاض) فتبدو روح الجماعة منذ أول كلمة فى القصة «أحكمنا الخطه جيداً. ربطنا كل جوانبها بدقة. وضعنا الاحتمالات الممكنة وجهزنا حلولا لها. أفدنا ـ فى خطتنا ـ من السجناء

القـدامى خـبـرتهم ودرايتـهم بموقع السجن»(٦).

لاحظ تكرار «نا» الفـاعلين، هؤلاء الذين يقفون بجانب البطل كي يقف فقط على سقف المرحاض يشير لزوجته وابنه الواقفين هناك عند المنحدر.

وفى قصة ـ‍ـثل (حجر فى نهر) فى مجموعة النحنحات نجد نهر الناس المتدفق فى الشارع «ناس يتدفقون فى لجة ناس، من الجهات الأربع يتوافدون جداول.»(٧).

هؤلاء الناس الذين يدقـون أرجلهم على أرض الطريق أو يمسحـونهـا أو يتقافزون عليها، يشهقون هموماً ويزفرون همـومـًا هم من يكونون دوائر يختـبئ داخلهـا الشـاب الحـامل للمنشـورات ثم ينفرجون فيكشفونه للشرطة ثم يمضون يملأون نهر الطريق.

ولا يقتصر التعبير عن الجماعة عند إبراهيم **صموئيل** على الطرق المباشرة بل نجده مضمراً فى أحوال كثيرة، فدائمًا هناك ضمير جمعى يتحدث والجماعة دائمًا وراء الفرد أو حوله فنجد مثلا فى فى قصة صباح ذلك الأحد. ذلك الصبى الذى يكتشف طقوس الكنيسة، القديسون وصورة يسوع المصلوب، رداءات الكهنة الفضفاضة وصمت المصلين وسر الأسرار فى الكأس الذى تتـسـابق على تناوله الشفاه، شعوره الباطن بالجماعة وتسابقهم نحو الكأس يحـفـزه «ما الذى جـرنى خلفها؟ أكان الخوف من أن أبقى وحيداً أم غيرتى من الصبية موحدى اللباس، الذين قادتهم معلمتهم؟ أم تراه الفضول الذى راح ينخر قلبى مثل السوس.»(٨).

أما فى قصة (الرجل الذى لم يعد أباً) يستخدم **صموئيل** الحديث مع القراء «ولا أخفيكم بأن هذا الاكتشاف ما كان يثير مـشكلة فى حـيـاة تذير لو بقى ضـمن حدوده المعقولة.»(٩).

فـالراوى يدير الحـديث من طرف واحـد فـهو يفترض مـا يدور فى عـقل القـارئ ويحـاول الرد عليه «قد تقـولون الآن: بسيطة إذن، فاختلاف الشكلين هو علة المشكلة، أنا مـثلكم أيضـًا، ظننت كذلك فى بادئ الأمر. لكنى عرفت فيما بعد أن نزيراً حاول كثيراً واستخدم ألف أسلوب وأسلوب.»(١٠).

القصة إذن مليئة بالحيوية بين جدل الراوى وأفكار القـارئ وهو مـا يوضح استبطان ضمير الجماعة عند إبراهيم **صـمـوئيل** وكـذلك فى قـصـة «أبطل الأبطال» نجد هذه الحيلة وهى التحدث إلى القارئ لسحبه إلى ميدان الحدث.

والحقيقة أن هذا الملمح الذى اتخذناه كـمـدخل لعـالم **إبراهيم صـمـوئيل** القصصى، نجده يؤثر بشكل مباشر فى تكنيك الكتـابة عنده، فـمـا دامت توجـد جـمـاعـة فـلابد من وجـود حكى وتناقل أخبار وجمل حوارية بين هذه الجماعة، وموضوع أو مشكلة يتلاقـون عليـهـا ويحـاولون حلهـا. وبخاصة الحوار الذى يستخدمه **صموئيل** ويستطيع من خلاله أن يروى ويكثف حياة شخص فى جمل حوارية متناقلة بينه وبين الآخر.

ولهذا نجد قصصه شديدة الركض والحيوية، داخلة فى عمق الإنسان بلغة بسيطة وصور تلفت الانتباه كأنها خرجت من صباحات عفية وانطلقت إلى شوارع ممتدة باقية. ■

١ ـ **للمؤلف ثلاث مجموعات قصصية**

«رائحة الخطو الثقيل» / دار الجندى للنشر والتوزيع طبعة أولى عام ١٩٨٨

«النحنحات» ـ دار الجندى للنشر والتوزيع طبعة أولى عام ١٩٩٠

«الوعر الأزرق» ـ دار الجندى للنشر والتوزيع طبعة أولى عام ١٩٩٤

٢ ـ من قصة العتمة من مجموعة الوعر الأزرق

٣ ـ من قصة النحنحات من مجموعة النحنحات

٤ ـ من قصة يافدوى من مجموعة الخطو الثقيل

٥ ـ من قصة العصبة من مجموعة الوعر الأزرق

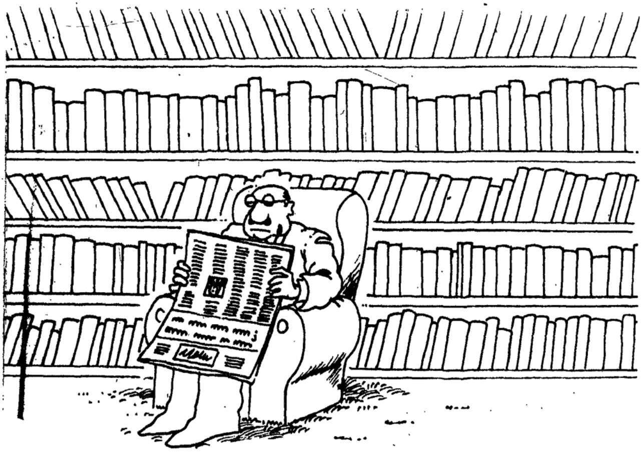
٦ ـ من قصة المرحاض من مجموعة النحنحات

٧ ـ من قصة حجر فى نهر من مجموعة النحنحات

٨ ـ من قصة صباح ذلك الأحد من مجموعة النحنحات

٩ ـ من قصة الرجل الذى لم يعد أباً من مجموعة رائحة الخطو الثقيل

١٠ ـ المصدر نفسه.



للفنان السورى : عبد الهادى الشماع

# أحمد محمد عطية

## بقلم أحد منقوديه

عبد السلام العجيلي

قلّما جرت العادة أن يكتب كاتب تعريفاً أو دراسة أو بحثاً عن الناقد الذي تولى نقد أعماله، أي أعمال ذلك الكاتب، على مدى عمره الأدبي، أعني عمر ذلك الناقد. ولكن رحيل **أحمد محمد عطية** عن دنيانا الفانية قبل الكثيرين من الذين قضى حياته الأدبية في دراسة أعمالهم والتعريف بها - إذ لم يكن رحيله قبلهم كلهم - جعل ذلك الأمر غير العادي مقبولا ومفهوماً، بل واجباً ملزماً.

وكاتب هذه السطور واحد من الذين أكثر الناقد الراحل من دراسة نتاجهم الأدبي، مالئًا بالحديث عنه صفحات عديدة في الدوريات، وفي كتبه التي أصدرها، وذلك خلال ما يقارب ربع قرن من الزمن. وعلى تواصلي الشخصي به، إذ لم نلتق مواجهة إلا مرة واحدة في مدينة دمشق قبل نحو من عشرين عاماً، فقد أعطتني كتاباته عن آثاري وما كان يبعثه إلى من رسائل صورة نفسية له تميزه بخصال رفيعة قل أن اتصف بمثلها باحث أو ناقد في مجتمعاتنا الثقافية المعاصرة. كما أعطتني هذه وتلك صورة أدبية له تفرده عن كثير من معاصريه بين النقاد.

من أبرز الصفات النفسية **لأحمد محمد عطية**، كما تجلت لي من كتاباته ومراسلاته، الصدق والتواضع والإصرار في ملاحقة ما يؤمن به مهما كلفه ذلك من جهد وعنت. أما صفاته الأدبية فواضحة في إيمانه العميق بقيمة الثقافة وفي شدة تقصّيه للموضوع الذي يدرسه، ثم في شمولية نظره إلى الأدب العربي المعاصر مبعداً عن الإقليمية وباحثًا عن المبدعين في أقطار الوطن العربي المختلفة بكل طريقة يمكنه الوصول إليهم بها. وقد رجعت إلى مراسلاته إليّ فوجدت أن أولاها مؤرخة في ٢٠ / ٣ / ١٩٧٣ ومرسلة من طرابلس في ليبيا، وفيها يبدؤني هو بالمعرفة ويعرض رغبته في الاطلاع على كتبي ليتناولها بالدراسة، ضمن عمل نقدي كان يباشره عن الأدب السوري الحديث. وإذا كنت لا أذكر الآن ماذا كانت إجابتي على رسالته الأولى في حينها، فإني أذكر نقده لواحد من كتبي في مقال نشره في سنة ١٩٧٣ نفسها وضمنه بعد ذلك كتابه «فن الرجل الصغير الذي صدر في منشورات اتحاد الكتاب العرب في دمشق».

هذا النقد الذي أذكره لم يكن في مجمله مما يرضي المنقود به. فعلى أنه أثنى على بعض قصص ذلك الكتاب، وكان مجموعة قصص، مبيناً ما رآه فيها من جوانب إيجابية، فقد أصدر أحكاماً مغايرة على قصص أخرى منها، واصفاً إياها بالسطحية والحشو. وأهم من ذلك وصفه لكاتبها بعدائه للتقدمية وبرجعية نظرته وتغليبه الجهل على العلم في اعتقاداته. من ناحيتي، وعلى عادتي في تقبل ما يوجه إلى أعمالي من نقد، لم يزعجني ما أورده **أحمد محمد عطية** عن تلك القصص الأخيرة، ولاسيما أنه

صاغ أحكامه بكلام مهذب ينبئ عن أنه يصدرها عن موضوعية واقتناع. وحين التقيت به مصادفة فى دمشق وعرض أن يجرى معى حواراً ينشره فى القاهرة أجبته إلى طلبه بطيبة خاطر، فكان ذلك لقائى الشخصى الوحيد به. وهو لقاء لا أحسبه استغرق أكثر من ساعة من الزمن، كانت نتيجته حواراً نشره فى عدد ديسمبر ١٩٧٧ من مجلة الهلال، كما كان فاتحة اهتمام متزايد منه بإنتاجى. وأكاد أقول إن ذلك اللقاء كان نقطة انعطاف بالنسبة إلى تقييمه هذا النتاج ولإدراكه الصحيح لمضامينه، بعيداً عن تأثير الآراء المسبقة التى فرضها على كثير من الكتاب التقدميين مناخ جدانوفى سيطر على مدارس النقد فى تلك الأيام.

ليعذرنى القارئ إذا وجدنى أتحدث عن **أحمد محمد عطية** من خلال صلته بى وبأعمالى حتى لكأن حديثى هو عن نفسى أكثر مما هو عنه فهذه الصلة هى التى عرفتنى بخصال **أحمد محمد عطية** ومزاياه التى قلت إنه تفرد بها عن كثير من زملائه النقاد. لقد كان من تعلقه بالصدق بحيث إنه لم يتردد فى الاعتراف بخطأ أحكامه فى نقده لقصة لى، وهى قصة «أيامى فى جزيرة شاور» من مجموعة قصصى «حكاية مجانين»، وهى الكتاب الذى أسلفت ذكره. ففى ذلك النقد كتب يقول: (وتهاجم القصة أيضاً التقدمية لأنها كما تصورها ضد الأخلاق والقومية والسلوك القويم فزعيم التقدميين فى القصة لا يعرف غير ابتزاز المال من غير حلِه وإنفاقه فى غير حقه.. وفى النهاية تربط بين ضياع الجزيرة العربية وضياع الأراضى العربية الأخرى). هذا ما جاء فى ذلك النقد. وتمضى الأيام ويقصد **أحمد محمد عطية** منطقة فى الخليج ليعمل فيها بضع سنوات، وهى المنطقة التى يفترض أن جزيرة شاور تقع فيها، فأتلقى منه رسالة يشكو فيها مما يراه فى تلك المنطقة قائلا: «كل ما كتبته أنت عن جزيرة شاور يطبق هنا على التمام!».

والواقع أن هجومى الذى ذكره الناقد الراحل فى مقاله (لم يكن على التقدمية ذاتها بل على المتاجرين بها، أولئك الذين يدعونها بأفواههم ويخالفونها أو يحاربونها بأفعالهم، والذين يسوقون الشعب إلى المذلة والوطن إلى الضياع)... وهذا كلام لى قلته بعد كتابة **أحمد محمد عطية** ذاك بثمانية أعوام فى سياق مقال عنوانه «شيء من المازوشية»، نشرته فى مجلة «الناقد»، وعلقت فيه على ألوان من مهاجمة النقاد لى، بين مخلصين ولكنهم مضللون، وبين مغرضين يتعمدون الإساءة لدوافع بعيدة عن الصدق. من المخلصين الذين ضلوا فى أحكامهم عددت **أحمد محمد عطية**، وقلت إنه إذا كان هناك مما يؤلم فهو حكم المخلص الذى ضل عن الصواب. وحين اطلع رحمه الله على هذا المقال كتب إلى يقول: «أما مقالك الممتع والطريف عن المازوشية فقد قرأته... وقد تألمت لتألمك». إنه اعتراف ضمنى بخطأ أحكامه القديمة التى أصدرها قبل أن يتعمق فى دراسة كتاباتى. أو أنه أصدرها متأثراً بآراء مسبقة عنى لدى بعض الدراسين، تسببت بها استقلاليتى فى تفكيرى وابتعادى عن الشلل الأدبية وقلة احتفالى بالتيارات الأيديولوجية وهذه أمور ساقت من لم تتح له معرفتى عن قرب إلى اتهامى بالتعالى وسكنى البروج العاجية وتمثيل طبقة بعيدها من طبقات المجتمع.

ما أوردته آنفًا جعلنى أقول إن لقاء شخصياً لم يتعد ساعة واحدة بينى وبين ناقدنا الراحل كان نقطة انعطاف فى طريقة تقييمه لنتاجى الأدبى. بعد ذلك الحين تركز اهتمامه على العناصر الأساسية فيما أكتبه، من تأكيد على الهوية القومية وحسن الاستلهام من التراث ومن طابع الأصالة فى إبداعى، وأصبحت عناوين مقالاته عنى! نحو قصة عربية أصيلة، الأصالة والعروبة فى أدب **عبد السلام العجيلى**، **عبدالسلام العجيلى** وتأصيل الثقافة العربية.. فى مقالات عديدة نشرها فى دوريات تصدر فى القاهرة والرياض وقبرص وبلدان الخليج. أما فى رسائله العديدة، فهى ـ على قصر كل منها ـ كانت تفيض بتقديره لآرائى التى أبسطها فيما أكتبه ولصحة توقعاتى فيما كان يسميه هو تنبؤاً. مثال ذلك ما كتبه إلىّ تعليقًا على ما قرأه فى كتابى «أشياء شخصية» من آراء كنت أبديتها فى عام ١٩٦٦ حول احتمال نيل أديب عربى جائزة نوبل فى يوم من الأيام. فقد كتب لى فى عام ١٩٨١ يقول: «أما تنبؤك فى أشياء شخصية فقد صح وتحقق بكل

أسف... وخاصة في مجالات الأدب حيث يغازل بعض أدبائنا نوبل عن ذات الطريق المكيافيلي...».

في تلك الرسائل العديدة كان **أحمد محمد عطية** لا يمل من الطلب بأن أوافيه بكل ما أكتبه وما يكتب عني، متحدثاً عن النواحي التي سيعالجها فوق ما سبق أن كتبه ونشره. شكا لي ذات مرة من أن المجلة الفلانية اعتذرت عن عدم نشر دراسة له في ثلاث حلقات عنوانها «عالم عبد السلام العجيلي القصصي» لكثرة كتابته عني، وقال إنه سيحول هذه الدراسة إلى مجلة أخرى سماها لي. وحقاً لقد قرأت الحلقة الأولى منها في المجلة الأخيرة، ولست أدري إذا كانت الحلقتان الأخريان قد نشرتا أم لا تزالان مخطوطتين. كان يعتذر دوماً من إلحاحه في معرفة المزيد من أخباري وإنتاجي بقوله إن كل ما يكتبه هو تمهيد لعمل واسع يعده عن أدبي: (... ولا أريد أن أثقل عليك أو أن أتحدث عن كتابي الذي أعده إيماناً بك وبتفكيرك وبـ .. إلخ!) . بل إنه أصبح يجد في بعض ما يقرأه لي ما يؤثر في مسيرة حياته نفسها. فقد قرأ لي قصة عن رجل باع داره ليتمكن من السفر إلى بلد خليجي بحثاً عن كفاية مادية له ولأسرته . وحين عاد إلى موطنه بعد عشرة أعوام من الغربة اكتشف أن كل ما جمعه في مغتربه لم يسمح له إلا بشراء الدار التي باعها ليغترب ! قرأ **أحمد محمد عطية** تلك القصة ، وعنوانها «الدار»، وكتب إليّ من البحرين بطاقة قال فيها:

«تحياتي ومودتي واعتذاري عن توقف الرسائل بسبب أزمة مرضية طويلة نقلتني إلى غرفة الإنعاش وأرجحتني طويلا بين الحياة والموت .. لولا إرادة الله أن أعود إلى الحياة... اعتزم الرجوع نهائيًا إلى القاهرة بعد أن استوعبت الدرس والتجربة، وخاصة بعد قصتك عن العربي المهاجر إلى الخليج... فقد أثرت فيّ تماماً... مع أني لم أحضر إلى هنا بحثاً عن الثروة... ولكن هدنة وبحثًا عن خلاص ومراجعة للنفس...».

قلت إن كتابات **أحمد محمد عطية** عن أعمالي ورسائله إليّ عرفتني بصفاته النفسية والأدبية. أما أحواله الشخصية، وأعني بالشخصية هنا ما يتعلق بصحته ومعاشه وأموره المادية، فما كان في ما ينشره عني أو عن غيري ما يشي بشيء عنها. غير أن رسائله كانت كثيراً ما تتطرق بالحديث إلى العناء الذي يكابده والأزمات التي يمر بها من أمراض متعددة مترافقة بعسر مادي تزيده حدة نفقات المعالجة من أدواء مستعصية على الشفاء . شكاواه التي ضمنها تلك الرسائل لم يكن يوردها مستدراً للشفقة أو باحثًا عن المواساة، بل كان يرددها في معرض اعتذاره عن تأخر في المراسلة أو تخلف عن إنجاز دراسة. وأنا أقتطف من رسائله بعض ما تحدث به لي عن أمراضه المتعددة، أضيفه إلى ما ذكره عن الأزمة التي نقلته إلى غرفة الإنعاش وأرجحته طويلا بين الحياة والموت. ففي رسالة مؤرخة في ٣٠ / ٢ / ١٩٨٢ يقول:

«أرجو قبول اعتذاري عن تأخري في الكتابة إليكم بسبب ظروف مرض أليمة، صدتني عن الكتابة والقراءة .. ألخص المرض بأنه بالإضافة إلى النقرس الذي أتعايش معه بدواء «زيلوريك» فوجئت بنشوء زوائد عظمية في الكعبين أعجزتني عن الحركة وسببت لي حالة اكتئاب . وبعد تشخيصات وعلاجات مختلفة بحقن الكورتيزون ومضادات الروماتيزم والفرش الطبية للأحذية تبين أن الألم لابد من تحمله لمدة عام وأن العملية الجراحية غير مجدية».

وفي رسالة ثانية يقول:

«عدت أنا دون أن أكمل عقدي بالبحرين، بالسكر والضغط والنقرس والاكتئاب ... لكني أحمد الله على كل شيء وأقاوم...».

وفي رسالة أخرى يقول:

«... أما أنا يا أخي الطبيب فالسكر يهدني ويتعبني، وخاصة النظر أو البصر والله المعين . إني أقاوم وأتابع طبيًا وشخصياً والأمر لله».

ويتابع شكواه من داء السكر في رسالة تالية قائلا:

«.. أما السكري فهو يهلكني في هذه الأيام لسبب فساد الأنسولين الذي طرح في صيدليات القاهرة. تصور إلى أي مدى وصلت الأمور . سأفطر على حقنة أنسولين ثم أتناول طعامي لاجئًا إلى الله وحده!».

وإذا كنت أكثرت من إيراد هذه المقتطفات فلأبين، إلى جانب معاناة كاتبها من أوجاعه، لأبين أى إنسان كان **أحمد محمد عطية** فى إيمانه بالأدب وفى إحساسه بمسئوليته كناقد. إذ إن كل أمراضه الكثيرة، وقد انتهت به إلى مفارقة الدنيا مبكراً بالقياس مع أقرانه، مضافة إلى مشاكل عامة وخاصة كان يلمح إليها ولا يصرح، لم تستطع أن تثنيه عن متابعة القراءة والاطلاع على آثار الكتاب المعاصرين أو أن تجعله يتوقف عن دراساته النقدية لتلك الآثار. كتب إلىّ فى إحدى رسائله ما يلى:

«أرجو أن تسامحنى لتأخرى فى الرد الجوابى، لأن المرض أطبق علىّ من كل جانب . حتى إنى لم أغادر بيتى من أول الشتاء وحتى اليوم، أتحرك بصعوبة على عصا داخل الحجرات، السبب غضاريف فى أسفل الظهر والبروستاتا ومضاعفات السكر... لكنى أقاوم، وأكتب مقالا أسبوعياً منتظماً لمجلة «الموقف العربى» التى تصدر فى قبرص بالعربية ....».

وقد كنت أعرف أنه، إلى جانب المقال الأسبوعى الذى ذكره، كان يزود دوريات كثيرة بمقالات مختلفة أخرى.

وبعد، فأحسب أن الذى أوردته آنفاً، وهو غيض من فيض من مراسلات **أحمد محمد عطية**، مضافاً إلى دراساته النقدية ما جمع منها فى كتاب وما تفرق فى الدوريات ، يبرر ما قلته عن هذا الراحل المأسوف عليه من تفرده بصفات شخصية ونفسية وأدبية تجعل منه مثالا للناقد الدءوب، المتعمق والنزيه والمهذب.

وإذا كنت آسف على أن ظروف الحياة لم تسمح لى بأن ألتقى **بأحمد محمد عطية** إلا فى مرة وحيدة لم أكن فيها على بينة من رفعة نفسه ومقدرته الأدبية، فإنى لا أملك اليوم أكثر من أن أكتب عنه هذه السطور بعد أن غيبه عنا الثرى، مشيداً ببعض خصاله ومعرفاً بأهليته للتقدير والتكريم. وعسى أن يكون القليل الذى تحدثت به عنه حافزاً لآخرين، ممن عرفوا راحلنا الكريم بشخصه أو ممن تولى هو دراسة أعمالهم الأدبية، إلى أن يقدموا شهاداتهم عن خلقه ومواهبه ودأبه فى العمل لما يؤمن به، متحدياً فى ذلك العسر والمرض والألم . ■

## مقالات

# الشعرية بين الشخصانية والسرد فى تجربة محمد الماغوط

فتحى عبد الله

فإن حداثة الشعرية العربية منذ شعر التفعيلة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالشكل، دون النظر لاعتبارات كثيرة، من أهمها «رؤية العالم»، وما تلعبه مع محددات أخرى فى تشكيل الشعرية الجديدة. إن أغلب تصوراتهم العقلية قديمة ومتخلفة ولم تتجاوز علاقة الماضى باللحظة الآنية. وهنا ينتفى «زمن النص» فالأحداث والحالات والعواطف التى صاحبت هذه التجربة كلها ليست حديثة، لقد ظلت محتفظة بمثاليتها الكاملة دون التورط فى نسبية ما هو إنسانى. ومن هنا وجدنا من يطلق على شعرية «أبى نواس» و«أبى تمام» أنماطاً حداثية وكأن الحداثة فعل غير مرتبط بالزمن أو خارج التاريخ. أو كأنها مطلق جمالى لايتغير ولا يتبدل. ومن هنا وقعوا فى المطابقة بين حقبتين تاريخيتين يفصل بينهما تغيرات على كافة المستويات سواء فيما يخص المبدع أو ما يخص مجتمعه. وقد تمثل هذا أحسن تمثيل فى شعرية «أدونيس» و«محمد عفيفى مطر» ومن لف لفهما وقد ظهرت ازدواجية هذه الشعرية وأزمة ما تحمله من سياقات معرفية بعد أن أسست قصيدة التفعيلة مشروعها الجمالى المتباين والمتعدد حسب انحيازات واختبارات شعرائها الحقيقيين.

ورغم أن الغلبة كانت لهذا السياق إلا أن بعض الشعراء ذهبوا إلى تجاربهم الآنية والمعاصرة، ولم تشكل هذه الازدواجية متناً أساسياً بالنسبة لهم وانشغلوا بلحظاتهم سواء غير المكثفة والتى لا تحمل إيحاءات كثيرة أو ذات الحس التاريخى ولكن دون مطابقة. لقد أدركوا من خلال رؤيتهم للعالم خصوصية الزمن الشعرى ومحايثته لما يحدث فى المجتمع، ومن هنا كانوا أبناء بررة للبشر الذين يشاركونهم تلك اللحظة الآنية بما تحمله من أشواق وطموحات جديدة ومن رموز هذا السياق: **سعدى يوسف**، **صلاح عبد الصبور** ويشاركهم من شعراء قصيدة النثر **محمد الماغوط**. وقد شكل هؤلاء وبدرجات متفاوتة حداثة الشعرية العربية فى تجربة جيل الرواد وكان **الماغوط** أكثرهم تخلصاً من معوقات العقلية العربية وأكثرهم استجابة لمعطيات الواقع الجديد الذى يتكون أمام عينيه.

ولم يكن هذا سهلاً، فقد أورثه شيئاً من اليأس والعدمية. أما نزوعه الدائم لداخله فقد أورثه أخلاقيات جديدة على الشعر فى تلك الفترة.

إن شعرية **الماغوط** بدءاً من ديوانه الأول «حزن فى ضوء القمر» تستمد وجودها مما هو شخصانى لقد تخلص من الميراث الموسيقى واللغة الفضفاضة دفعة واحدة، ولعبت اللغة دوراً عضوياً فى البناء القائم على التداعيات السردية والروحية وهنا انتفى مفهوم القصيدة بشكلها التقليدى.

وإن بقى تأثره بالتجربة الرومانسية سواء على مستوى المفردة أو التركيب أو بعض المفاهيم كالمطابقة بين الوطن والحبيبة.

أما ديوانه الثانى «**غرفة بملايين الجدران**» فقد انحسرت الرومانسية وأصبح أداؤه الشعرى نافذًا ومحكمًا فى الوقت نفسه، فقد تميز بناؤه الشعرى أى أصبح له خصائص تتكرر من نص إلى آخر كاستخدام التقنيات المسرحية فهو يعرض فى كثير من القصائد الحالة ـ الحدث ـ ثم يذكر ما يترتب عليها بالنسبة له وللآخرين مثل قصيدة «أوراق الخريف».

**«طالما عشرون ألف ميل بين الرأس والوسادة**

**بين الحلمة والحلمة**

**لن أعود إلى المسرح بأصابع محطمة»**

(ص ١٠٥)

ويستخدم كذلك تعدد الأصوات دون إشارة إلى ذلك معتمداً على تغير الضمائر أو تباين السياقات اللغوية أو استخدام الحوار المسرحى كتقنية كتابية مثل قصيدة «مصافحة فى أيار»

**= هل وجدتَ عملا؟**

**ـ لا**

**= هل كتبتَ شيئاً؟**

**ـ لا**

**= هل أحببتَ أحدًا؟**

**ـ لا**

**لا.. ولكننى أشعر بزهو الجلاد**

**بأنين الطيار الذى يضرب وطنه بقنابله.**

(ص ١٣٥)

وقد خففت هذه الطريقة فى البناء والأداء اللغوى من الغنائية والذاتية داخل النص.

وتعكس تجربة «غرفة بملايين الجدران» مدى ما وصلت إليه التكوينات الاجتماعية من تخلفٍ وتردٍ، فما زالت المنظومة القبائلية والعشائرية تتجلى فى الممارسة اليومية وغير مسموح للهامش المكبوت بأن يتحرر ويؤثر على المتن وأن ما حدث من تطور لم يتجاوز النخبة ناهيك عن تشويه المنظومة القديمة.

وقد تحقق هذا شعرياً بالطرائق الآتية:

١ ـ استخدام صيغة المشبه والمشبه به بطريقة حادة لاستكناهه لأهم عناصر الحالة مع كسر المألوف فالتشبيهات جميعها لا تستطيع أن تتوقعها وإن جاءت بسيطة وغير مفتعلة وإنما وليدة عمل المخيلة مع استغراق كامل فى الحالة مثل قصيدة الوشم:

**«ـ سأتكئ فى عرض الشارع كشيوخ البدو»**

**«هذا الدم المذعور كالفهد الجبلى».**

(ص ٢٨٣)

٢ ـ السرد: ربما يكون **الماغوط** من أوائل الشعراء العرب الذين احتفوا بالسرد كآلية شعرية تعتمد التفاصيل الصغيرة، وتشمل هذه الخصيصة كل شعره. مثل قصيدة «بكاء الثعبان» نموذجاً:

**«عندما نستيقظ ولا نجد من نحب**

**ونفكر بالأيام الطويلة**

**التى قضيناها فى الحنين والتسكع**

**وقذف الجوارب المبللة فى الزوايا**

**لا نفكر بالخدود الناعمة**

**وأوراق الشجر فى الغابات**

**ولكننا نفكر بالوحل والدم**

**بالأسنان النخرة**

**والفطائر المقذوفة عن صهوات الجياد».**

(ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩)

وما تنتجه هذه السردية من اكتشافٍ لمناطق غير مكتوبة.

٣ ـ شخصانية النص: إن نص **الماغوط** مرجعه الأساسى هو الشاعر وإننا لا نلغى بقية المرجعيات وإنما الشخصى هو البطل الحقيقى، والذى على أساسه يقدم خياراته الإنسانية والشعرية. وهو بهذا قد فتح باباً جديداً فى الشعرية العربية إزدهر فيما بعد وإن بطرائق مختلفة.

٤ ـ إن شعرية **الماغوط** رغم ريادتها لقصيدة النثر لم تقع فى تأليه النص

الغربى أو استنساخه وإنما جاءت نتيجة طبيعية لانحيازاته المعرفية والحياتية التى لم تنفصل عن تشكل المجتمع العربى، وما يحدث فيه من صراعات ومثال ذلك قصيدة (وجه بين حذائين):

**لقد جئت متأخرًا إلى هذا العالم**

**كزائر غريب بعد منتصف الليل**

**كــان يجب أن أخلق مع أولئك الرومانتيكين القدامى**

**ذوى اللحى المتهدلة**

**والياقات التى يأكلها العثُ**

**أن أعـــيش فى تلك الأيام الغابرة**

**سمكة أو قاتلا أو فراشةٍ**

**أقطن فى غرفة من القرميد الأحمر.**

(ص ١٨٣ - ١٨٤)

٥ - لم يبحث **الماغوط** ضمن من بحثوا من شعراء قصيدة النثر عن أبوة أدائية داخل التراث العربى فقد اقتنع منذ اللحظة الأولى أنه يكتب نسقًا جديداً ومقطوع الصلة بما أنجزه المبدعون العرب سابقًا. فى ديوانه الأخير «الفرح ليس مهنتى» ينسحب **الماغوط** من دائرة الفعل والحدث ليقع فريسة العدم وفوضى الحياة وعدم منطقيتها، قصيدة «الحلم» نموجاً لذلك:

**منذ أن خلق البـــرد والأبواب المغلقة**

**وأنا أمد يدى كالأعمى**

**بحثا عن جدار.**

**أو امرأة تؤوينى**

**ولكن ماذا تفعل الغزالة العمياء**

**بالنبع الجارى؟**

(ص٢٢٩)

وفى هذه التجربة تظهر الأشياء فى حالة تآكلها أو انهيارها وكأن الأفعال تحدث فجأة ودون إرادة، فتزداد النصوص دلالة وعمقًا مثل قصيدة «الغجرى المعلب»

**بدونِ النظر إلى ساعة الحائط**

**أو مفكرة الجيب**

**أعرف مواعيد صراخى،**

(ص ٢٣٢)

ومادامت الفوضى هى قانون الأشياء فعلى الشاعر أن يتحرر من تقاليده وأعرافه ويتقدم على الأفعال التى لا تراعى القيم بل تخرقها. ليس فى هذا جرماً أخلاقياً لأن الأفعال تساوت الخير منها والشرير مثل قصيدة «خريف الأقنعة».

**«أيها المارة**

**أخلوا الشوارع من العذارى**

**والنساء المحجبات**

**سأخرج من بيتى عارياً**

**وأعود إلى غابتى،**

(ص ٢٣٥)

وآخر حالات الماغوط تطوحًا هى سيطرة الحس الإنسانى، حيث الأخوة العالمية والتى تكون قد تسربت له من الأدبيات الاشتراكية مثل قصيدة «خوف ساعى البريد»

**أيها السجناء فى كل مكان**

**ابعثوا لى بكل ما عندكم**

**من رعب وعويل وضجر**

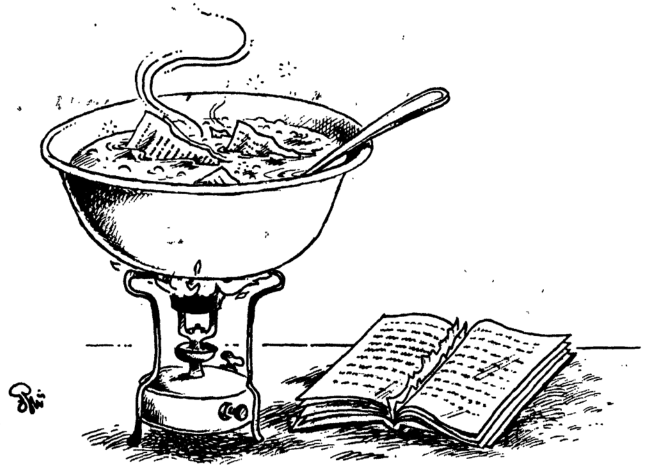
**أيها الصيادون على كل شاطئ**

**ابعثوا لى بما لديكم**

**من شباك فارغة ودوار بحر.**

(ص ٢٦٤)

إن تجربة الماغوط فى سرعتها وجسمها الشديدن فى إطار الشعرية العربية، لم تأخذ أهميتها فى الدراسة والنقد، لأنها حالة خاصة، ولم تكوّن حول نفسها أوهامًا كما فعلت بعض الشعريات وإنما اكتفت بقوة النص، الذى تلقفه أبناء الشعرية الجديدة فى العالم العربى، سواء بالاتفاق أوالاختلاف. إن شعرية **الماغوط** تزدهر حيث تذبل شعريات كثيرة أخذت أكثر مما تستحق. إنها شعرية الإنسان الجديد بكل ما يحدث له من اضطرابات سواء على مستوى الأنا أو على مستوى تورطاتها الكثيرة. ■



للفنان السورى : عبد الهادى الشماع

## مقالات

# نزيه أبو عفش

## الشاعر منتبها دائما

كريم عبد السلام

في يمثل **نزيه أبو عفش** حلقة وسيطة في سلسلة الشعر السوري المعاصر بعد **أدونيس والماغوط**، صدر ديوانه الأول «الوجه الذى لا يغيب» في العام ١٩٦٧، مشيراً إلى شعرية متميزة تتقاطع مع العالم فتقابل عنفه وحدّته بعنف وحدة مماثلين.

والكلام عن **نزيه أبو عفش** لابد أن يتطرق للقصيدة التالية لقصيدة الريادة، والتى لم تكن - فى مجملها - حركة مغايرة أو انقطاعًا عن قصيدة الريادة، بل كانت امتداداً لهذه القصيدة بالعمل على تطويرها والتقدم بها خطوة إلى الأمام، فنكاد نلمح منطلقات القصيدة الريادية نفسها فاعلة فى قصيدة «أبو عفش»، وكذا الغايات والقضايا التى تخص الإنسان بعامة، وإن كان صوته المميز وإضافته واضحين لالبس فيهما، فعالم القصيدة، أصبح أكثر تعيّنًا ومرونة، واتسعت القصيدة لتشمل عديداً من الأنساق بدءاً من القصيدة التفعيلية وانتهاءً بالبقعة الكلامية المدهشة. اتخذت القصيدة عند **نزيه أبو عفش** - من البداية ورغم منطلقاتها الريادية - منحى يتجاوز مجموعة الشروط المتعارف عليها، والتى تمنح النص الشعرى شعريته، هذه الشروط التى هى محددات جمالية من توقيع تفعيلي أو غنائية أو تجريب على مستوى الجملة وبنية القصيدة، الشاعر تجاوز هذه الشروط الشكلانية بسبب من امتلاكه أساساً لطاقة من الإخلاص، مما منح قصيدته القدرة على النفاذ والتأثير، وأخرجها من أية جغرافية جمالية شائعة إلى جمالية خاصة وحرّيفة تقوم على هذه الطاقة، ومما يجعل كلامه بشكل عام - آراءه ونظراته المكتوبة - صالحاً للاعتبار بصفته حامل خبرة، وبفضل هذه الطاقة، اتسعت قماشة الشعر عنده لتحمل سمات القصيدة الريادية، كما تحمل إمكانية التعبير عن اللحظة الآنية بكل تركيبيتها ونزوعها لربط القصيدة، بقائل يحتاج هو أولا إلى طرح قصيدته التى لا تعبّر عن أحد غيره.

•

### الاغتراب:

ربما أول ما يلفتنا فى شعر **نزيه أبوعفش** ذلك الحس بعدم التواؤم، بالوجود القسرى الذى يعانيه الشاعر والذى يتجلى فى الانتباه الدائم لما يحكم العالم من قوانين، وما يتواتر من ممارسات وسياسات أقل ما يمكن أن توصف به أنها ضد الغايات المعلنة للإنسان، من هنا يكون الغضب والشعور بالهزيمة هما العلة والمعلول لقصيدة **أبوعفش**، التى تقوم على حركة تبادلية تختلط فيها العلة بالمعلول بدرجة لا يمكن معها أن نحدد أيهما المحرك للقصيدة، الغضب الناتج عن إدراك عمل الآلة الهائلة، التى أوجدها الإنسان على مدار تطوره وأسماها مجموعة الأعراف

الحاكمة، والتى اختلطت - أثناء تطورها - بتطور التجاوزات والخروج على الأعراف، فلم يعد ممكنًا الفصل بين القانون وثغراته المدمرة، بين المثال ومقلوبه الذى كان سبب تعيّن المثال نفسه، والذى يشكّل جزءًا خفيًا منه؛ غضب من التركيبية التى تدمج الخير والشر فى مركّب واحد، والقبيح والجميل فى مُدرَك واحد أيضًا، غضب **نزيه أبوعفش** داخل القصيدة إذن، غضب مثالى ينطلق من أن الخير هو الأساس والشر استثناء، وأن التعمير والنماء أسبق من التدمير، غضب يؤمن بالفصل بين القيم والعناصر، ينحاز لبعضها ولا يغفر ما لا ينحاز إليه ولا يبرره أو يتفهمه.

ولأنه لم يحدث أن انتصر الخير كمطلق على الشر كمطلق، أو أباد الجمال القبح أو توقف فعل التدمير نتيجة لسيادة النزوع إلى البناء مثلا، فيبدو وكأن القيم السالبة - باعتبار الفصل بين القيم وإطلاقها - هى المنتصرة فى النهاية، إذ إن عدم امّحاء الشر والقبح والنزوع للتدمير، قد يعنى انهزام الخير والجمال والحق أمام القوى السوداء. ومن هنا يتجلى الشعور بالهزيمة، شعور يفضى إلى اعتماد اليأس، إلى التقعيد للعبث كقيمة وحيدة صالحة، باعتبار أن لاحياة للخير أمام طغيان الشر، الأقوى.

**«تعالوا نرسم أرضًا خاوية، شوارع وأزقة، بحارًا وحقولا، مدنًا وأحياء وعمارات لا حصر لها، عربات بديعة لا تنتظر أحدًا، أسرة خاوية ومقاعد متروكة للغبار، عالمًا مهجورًا أخرس، مليئًا بالخرائب والمتاحف ومطاعم الدرجة الأولى، بيوته كمقابره، ساكنة وخاوية وخرساء!! تعالوا نرسم عدمًا... تعالوا نرسم معجزة العقل تلك هى الصورة إذن».**

**(تعالوا نعرّف هذا اليأس - ص ٢٥).**

إن ما يحدث هو نوع من التخلى عن القيم المعتمدة من قبل الشاعر دون اعتماد القيم المضادة، مع التسليم بتفوقها وانتصارها، بمعنى آخر الإقرار بالهزيمة والتى تتحول إلى حلٍ ومنطلق يفسر الوجود بالخطأ، والقوانين بالعبث والفوضى والمشاركة بالانفلات، أى يفسّر الوجود الحقيقى المركّب بالوجود الخاص المثالى وهو منشأ الاغتراب لدى الشاعر.

## المتناهى فى الكِبَر:

يبدو اعتماد الشاعر للقيم المطلقة، المجردة، متفقًا مع نظرة للذات وللأشياء - كوحدات صغرى - عبر العالم المتناهى فى الكبر وليس العكس. فينظر مثلا إلى الإنسان المقموع فى فيتنام وفلسطين المحتلة وجنوب أفريقيا ليصل إلى ذاته المقموعة، يذهب إلى الإنسان المهان فى نجازاكى والجزائر ليعيّن ذاته المقتولة بوسائل أخرى، كما أن تعيينه للأماكن المشار إليها يحيل إلى مكان آخر، يعنيه بهذه الإحالة، أو تنتهى عنده الإحالة، الشر فى العالم بألف ولام التعريف يقصد به فى العمق الممارسات الشريرة التى يتعرض لها الشاعر. الأمر الذى يمكن أن يضىء تطور الأداء الشعرى وتعين الذات الشاعرة فى القصيدة العربية الحديثة بشكل عام، والتى يشكّل الشاعر حلقتها الوسيطة، فالانطلاق من المتناهى فى الكبر، هو الإرث الذى تركه الشعراء الرواد بدرجة أو بأخرى لشعراء الحلقات التالية، كانت علاقات القصيدة عند الرواد، فى الأغلب، تبدأ وتنتهى داخل حيز المتناهى فى الكبر باعتبار الشاعر ذاتًا متعالية أما الحلقات التالية لهم فقد أخذوا فى الاتجاه تدريجيًا إلى التعيين وتجنب الهاجس الميتافيزيقى لصالح المُدْرَك، والتمسك بالمحسوس على حساب المجرد، و**نزيه أبوعفش** كممثل للموجة التالية للرواد ينزع إلى كسر الدائرة المغلقة للمتناهى فى الكبر وإن ظلّت منطلقاته معمّمة، كونية إلا أنها تصب فى النهاية عند ذاته هو الحقيقية بأحلامها وثرثرتها وقدرتها المحدودة كذات مفردة، وهو طور لحقه طور أكثر وضوحًا وراديكالية فى النظر إلى العلاقة بين المُدرَك والمجرد بوصفها محسومة لصالح المدرك المتعين مع رفض كل إعلان ميتافيزيقى سابق على الخاص المحسوس بكامله، عملا بأن المُدرَك بكامله يحمل ميتافيزيقيته داخله كما تحمل الصخرة الصغيرة الخصائص الجيولوجية للجبل.

فى قصيدة «المضيق» من ديوانه «بين هلاكين» نلمس التوسّل بالتعيين وإيراد التفاصيل المدركة لتأكيد منطلق أكثر عمومية.

**«هكذا يُختتم الوقت إذن؟!**

**وهكذا أيتها المرأة لم يبق سوانا الآن فى هذا المضيق؟**

لن نعد قهوة الصباح مرة أخرى؟!

لن نجمع الأوراق من حديقة المنزل؟!

لن نفلسف الليل على مائدة الغداء؟

لن تزعجنا نكات ضيف الأحد الثقيل؟!

محض اثنين هاهنا،

(ص ٦٢).

الشاعر الذى يلاحق حالة من استحالة الوجود، حالة من الموت، غير المعقول، الناتج عن فساد شامل، يعتمد التعيين الجزئى لربط غيوم الحالة بما هو محسوس وقريب؛ مما يخلق حالة من التوتر غير محلولة بكاملها، الأمر الذى يمكن أن ينطبق على عمل الشاعر بعامة ونزوعه إلى الربط بين المدرك بكامله والمجرد لانجاز توتر شعرى غير مفضوض بالكامل.

## المُخلِّص:

مثلت صورة المسيح الحامل صليبه المثال الكامل للشاعر الذى يحمل عبء بصيرته، وذلك لعديد من الشعراء الغربيين (الدينيين) ثم الشعراء العرب حتى ليمكن أن نجزم بأن ما من شاعر عربى فى بواكير حركة الشعر الحر قد نجا من تعيّن صورة المسيح المصلوب كرمز دال فى عمله الشعرى، وبالنسبة لنزيه أبوعفش تعتبر جزئية المخلّص ركنًا أساسيًا تقوم عليه قصيدته بمعزل عن أية شبهة دينية، ودون أن تختزل الإحالة فى صورة شعرية يقتصر عملها على تقريب معاناة الشاعروتضخيمها، فالمخلّص هنا، طريقة فى الجدل مع العالم، ومنطلق تقوم عليه شعرية الشاعر، كما تتجسد من خلاله غائية كتابته، فضلا عن ذلك؛ هو ـ أى المخلّص ـ أقرب إلى النموذج النيتشوى، المنسيح/ ضد المسيح، المسيح صاحب الملكوت الأرضى، المقفل على أبعاده، لا وراء له ولا محرك لشئونه، غير الإنسان، وحيث السماء تراكمات من السحب وجزء من الأرض، لا يتجلى ذلك فقط فى الروح التجديفية التى يواجه بها الشاعر السماء، رغم انتشار أسماء القديسين وعلى رأسهم «يسوع» فى ثنايا عمله، وإنما يتجلى أساسًا فى هذا الحنو والحَدْب على الإنسان بألف ولام التعريف، إن ما يشغل الشاعر أساسًا هو الكائن البشرى، المنهكون والفقراء والمطحونون، خراف الله الضالة، أو بالأحرى الخراف المفزّعة، أولئك الودعاء هم شغل الشاعر ولكن من دون توجيه بصرهم إلى أعلى طمعًا فى ملكوت مؤجل، بل يلفتهم إلى التجاوزات التى يرتكبها بعضهم ضد بعض والتى من شأنها أن تفسد عليهم ملكوتهم الأرضى، ومن هنا تندرج مفهومات الحرية والعدالة همومًا شعرية مقدّمة فى مجمل عمل الشاعر.

«كل يسوع منهك من البراءة والتأمل

متكئًا على أورامه الخاصة

منتظرًا تحت وطأة مشاعره القاسية ناره المؤكدة

انهيار النيزك وسقوط القنبلة..

يرقب على التخوم القائمة للبلاد

الدبابات التى تتبادل القبل والقذائف.. والأغطية».

(بين هلاكين ـ ص ١١٣)

وفى ظنى أن كل شاعر حقيقى لابد وأن يضطلع بدور المخلّص ولكن ذلك مشروط بإنجازه تعريفات صالحة وآنية لفكرة الخلاص نفسها ولحدود المخلص ودوره، إذ إن إنجاز هذه التعريفات هو الكفيل بحمايته من الوقوع فى الرومانتيكية العذبة والأفكار التى تم إنجازها والصرخات التى أُطلقت من حناجر سابقة، ومن ثم يفضى به إلى معالجات أكثر حدة ودهشة، كما تكون أكثر تمثيلا للحظتها.

## السخرية

ملمح بارز يتضح جليًا حين يعمد الشاعر إلى الإمساك بما هو موغل فى عبثيته ولا معقوليته، مما يستعصى على الإدانة الصريحة أو الرصد المستقيم.

«هنا البلاد

وصلت رسالة الحرب

الجنود محشورون فى الطرد البريدى

**جباة المجلس الحربى يجمعون بيض العيد**

**والزبدة والأولاد....،**

**(بين هلاكين - ص ٧٣)**

السخرية تصل فى قصيدة **أبوعفش** إلى منطقة غائرة فى النفس، منطقة الإيلام، التمثل الكامل لما تتضمنه الجملة الشعرية كفيل بنقل الألم إلى متلقية، ألم اندهاشه وعجزه واندحاره أمام ممارسات مرعبة، وذلك دون أن تؤثر المراحل المعقدة التى يستغرقها التخاطب بين كائنين - عبر وسيط هو الكتابة - على ما يراد توصيله.

السخرية هنا، محطة اليأس الممزوج بالألم، حيث لا مقاومة، لانزوع يسوعى للخلاص ولا رغبة فى الإمساك بالمشهد، لاشىء غير الإدانة التى لا سبيل إلى تخفيفها أو تزيينها أو التحلل منها

**،لا ذهب فى الخزينة يكفى**

**لتسديد ثمن الرجل الذى مات فى بيروت**

**- على سبيل المثال -**

**بسبب رصاصة أو كذبة أو بسبب الصمت،.**

**(بين هلاكين - ص ١٠٨)**

وتتجلى السخرية كملمح يتكىء عليه الشاعر عندما تتعين الغاية فى ملاحقة الابتذال السياسى، إذ يبدو أن لا أدوات أقدر على الكشف والإيصال، أكثر من المبالغة المفضية إلى مقلوبها كما أن لا منطق أقدر على التعامل مع تجاوزات السياسة العربية ودهاليزها من اللامنطق أو الفوضى المؤسية المريرة.

## المرونة :

يتزاوج عمل **نزيه أبو عفش** بين القصيدة التفعيلية والنص النثرى والنظرات التى تستعصى على التصنيف وإن كانت مشتملة على بنيتها الخاصة وقانونها مما لا يفصلها كثيراً عن عمل **أبو عفش** الشعرى، ومن ذلك على سبيل المثال كتابه النثرى: ،تعالوا نعّرف هذا اليأس، .

ما يميز ويربط هذه الأنساق الثلاثة أو التوجهات الثلاثة فى الكتابة أن الشاعر نفسه لا يقيم اعتباراً كبيراً لشكلانية الكتابة لا للجذر العروضى كملمح لنسق بينما الانديناح النثرى والتزيّد ملمح لنسق آخر يرتاح خلاله الشاعر من عبء التكثيف والمقول المحكم اللذين يميزان قصيدته النثرية، بل على العكس من ذلك، لا نكاد نلمح تفاوتًا بين الأنساق الثلاثة على مستوى غاية الكتابة أو المقول الذى يود الشاعر إيصاله، ومثالا على ذلك الكتاب المشار إليه، فهو مكتوب على شاكلة المقالات المتفرقة أو النظرات بينما يمكن إدراج هذه النظرات بسهولة ضمن عمل الشاعر، دون كبير ارتياب فى اشتمالها على خصائص النسق المحكم والكثافة والغايات التى يسعى إليها الشاعر فى مجمل عمله الشعرى.

أيضاً، فى قصيدة الشاعر التى يعتمد فيها التفعيلة كوحدة إيقاعية، نجدها غير مثقلة بما يثقل القصيدة التفعيلية فى متنها العام من نزوع إيقاعى ضجيجى وتغليب الغنائية، بل نلمس الانديناح العنيف نفسه والتدفق وتوزع الجمل بحيث تعطى أقصى إمكانية دلالية وجمالية، وبحيث يتراجع الإيقاع ليصبح خلفية موسيقية خافتة.

المرونة من زاوية أخرى عند **نزيه أبو عفش** تجل للكتابة الحرة العفوية، والتى يحرص الشاعر على الحفاظ عليها كسمة مرادفة للصدق الرسولى فيما يخص عملية الكتابة وطاقة الإخلاص التى أشرنا إليها بداية والتى تحكم نظرته لفعل الكتابة وللعالم، وهو ما يحفظ عليه وضوح الرؤية ونفاذها، كما يحفظ لنتاجه التلقى الإيجابى والتعاطف رغم ما قد يشوبه أحياناً من مباشرة وخطابية، بل الأهم من ذلك هو اتساع قماشة الشاعر للتجريب بمعناه الإيجابى، أى للتطابق مع الذات فى نموها وإنفتاحها على الآخر واكتسابها الجديد من الخبرات، الأمر الذى يسمح لمشروع **نزيه أبو عفش** بالامتداد والتطور ومواكبة اللحظة المتغيرة. ■

**هامش :**

(١) ،بين هلاكين، ـ العربية للدراسات والنشر والتوزيع ـ الطبعة الأولى ١٩٨٢ .

(٢) ،تعالوا نعرّف هذا اليأس، ـ دار ابن رشد للطباعة والنشر ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٠ .

(٣) ،أيها الزمان الضيق، أيتها الأرض الواسعة، ـ دار الينابيع ـ سورية ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٩٤ .

## شعر

# قصيدة يوسف

ممدوح عدوان



للفنان عصمت داوستاشي

ويموت يوسفُ
مثلما كنا نموتْ
ولكل ميْت قصةٌ تُحكى:
قبيل الموت حدثنا
قُبَيْل الموت أبكانا
وأضحكنا
قبيل الموت كان يتوه فى الدنيا
يجاهد مثلنا كى لا يموت
ولكل ميت قصة تُبكِى:
قبيل الموت كان يقول ما يوحى
وودع
ثم صالح من يخاصمهم
لعل القلب كان دليله
بل قبل أيام رأى أحد
دلائل موته فى الحلم:
ما معنى سقوط السن؟
ما معنى مجىء الميتين إلى الطعام
جلبوا له زواده
ودعوه
لم نشهد دماً يجرى
فما فسد المنام
ويموت يوسف
كى نحوله إلى صور
تلطف عمرنا
حزن به يحلو الكلام

***

لكن يوسف مات قبل وداعه
ـ فِى الحلم أو فى العلم ـ
إخوة يوسفَ انتبذوه قبل الموت
(أطفال الحكايات الجميلة كلهم
ضاعوا صغاراً
ثم ظلوا فى حكايتهم صغاراً)
ظل يوسف فى الطفولة ألف عامْ
كبَّرته
ودفعته نحو الرجولة
قبل أن يُنهى الفطامْ
لكن إخوة يوسف افتقدوه
ما وجدوا أباً ليغصّ فى قهرٍ
فيعميه البكاءْ
وتحيروا بقميصه البالى
فليس على القميص دمٌ
تلوّن بالرياءْ
لم تبق أم كى ترد بسحر رائحة القميص
إلى ضرير القلب
ومضاً من ضياءْ
لم يبق ذئب
كى يُحمّل وزر مقتول
ويخفيه الدعاء
وقفوا نعزّيهم
ويوسف بينهم
متقبل فيهم عزاءْ

شيخ غريب
ظل ينشج وحده
وحفيف ترتيلٍ
على شجرات بلّوط
يمد على التراب تنهداً
يهدى سبيل الذاهبين
المسرعين إلى الوراء
شيخ يمد أُمام من وقفوا
طريقاً للسكوتْ
ويعود يوسف بينهم
متنكباً زوادة القهر المعاتب:
كان يبحث عن أخٍ
حبٍ يقيم الأود
تحنانٍ يحيل الماء،
عند الضيق
نبع دمٍ
ذبالة عمره
لم تكفه
كى تصبح الأعذار قوتْ
فيعيش يوسف..
كى يموت
***
عشرون عاماً يستميت لكى يموت
ويروح يوسف جاهداً

يسعى يرمم بالغبار
قلاعه المتهاويات
وكنت أتبعه
ويجيء شيخٌ للزيارة
يستفيق بيوسف الكرم
الذى أخشاه
ينهض باسماً للضيف
لكن كنت أمنعه
يا يوسف اليتم المبكر
ليس كل مسافر يأتى أباً
ما كل وجه باسم أماً
ولا كل الذى يلج الحمى ضيفاً
ولو ألقى السلام
فاسمع كلامى
أنت غرس من يدىّ
وزوجتى شريتك يوماً فى الوحام
عشقتك أختك
أنجبتك
وكنت صعباً فى الولادة
جئت فى ولدين
واقتسماك بينهما
فكن ولدى
وساعدنى لنحفظ أمن هذا البيت
لن يأتى غريب فى غيابى

الموت يأتى فى الرياح
وفى الصباح
يجىء فى الأعداء
لكن قد يجىء مع الإخاء
للبيت حرمته
فلا تفتح لخبط الموت بابى
هذا اللجوج يزيد إلحاحاً
إذا أكرمته يوماً..
تعلم كيف تردعه
كن فى غيابى سيد البيت العزيز
وكلما ثقلت خطى الموتى عليه
تزيد فى قلبى مناعتــه
صدر المجالس واسع للأوفياء
صدر المجالس
حيث نختار الجلوس
ونحن نرفل بالإباء
وحياتنا مستورة وكريمة
مهما يضيقها على أعناقنا الحرمان
والفقر المعشش كالعناكب
والظلام المطمئن إلى البقاء
وحياتنا تكفى
ولو ضؤلت ذبالتها
بصيص العزم يسعفنا
لنعبر هذه الدنيا الشحيحة

والدموع جهاد أعيننا
لكى تتحسن الرؤيا
وليست من بكاء
ويشبُّ يوسف
مثل حور يشرئبُّ إلى السماء
ويظل بين يدىَّ بعض العمر
حسب مقاس يوسف
كنت أصنـــعهُ
أحتالُ
أنــكر نزعـــــــه
أتجاهلُ الموت الذى يغويه.. ماء
وأصدُّ يوسف حين يطلب رشفة
ويلوب من ظمأٍ
فأخدعـــــه
سراً.. أذوّب بعض عطف صابر
وأقدم الكأس المحلى بالقصائد
عله يرضى ويجرعه
وأظن أنى سوف أنفخ
فى يباس الطين روحى
أن غصن العمر، مقصوفًا
يطاوعنى فأزرعه
وأرى على أطرافه المتراخيات
نثـــــار ريــــش
أعطيه بسمتى الأخيرة
علنى أخفى
بأنّى كنت، فى سرى، أودعه
وأشجع الأهل الذين تهيأوا للندبِ:
مهلا.. قد يعيش
ويعيش يوسف
مثلما كنا نعيش
***
أقتلتُ يوسـف
عندما كبّرتـــه
أفتحت شرنقة
وطالبت الفراشة بالتكون
قبل موعدها
وكانت تستريح بخدرها
أقتلت يوسف حين قلت له:
تعال من الحكاية
لا تظل بها صغيراً ضائعاً
أسلختُ عنه طفولة
كانت تدفّئه
وما ألبسته
لو سترة من نَسْجِ خيط العنكبوت
أحشرته فى زمهرير لا يلائمه
ليصبح مثلنا
متستراً بالبرد من ذعر
ويرجف كى يدفىء نفسه كذباً

يعيش بكسرة الفرح الفتات
ما ضر لو أمضى بقية عمره طفلا
وظل العقل ينعم بالسبات
أولا نموت اليوم من غيظ
ومــن نـــدم
لأنا قد كــبرنــا
كم نحن إلى طفولتنا
ونحن نشيخ
نوغل فى البياتْ
عشرون عاماً مرهفٌ
من حمل موت كالحياةْ
ويجر جيفة عمره قبل المماتْ
يرجو، بلا خجل،
«سأرفع رايتى البيضاء»
لا يا يوسف اسمع ما أقول
فأى عمر مكسبٌ
سنتمُّ رحلتنا
ولو فى بطن حوت
فيعيش يوسف مثلما كنا نموت

***

وأفيق حين يصيح يوسف وحده
فى عتمـــة الصحـــراء
يعرف أن هذا الصوت منبوذٌ.
ولا أحــدٌ سيســمعه
سيظل يصرخ
كى يعرى كل مخلوق من الأعذار
حين يراه خالقه
ولا يأتيه شافـــعه
خلَق قميصُ الحلم، مهترئٌ
يفر العمر كالعصفور
حتى يلتقى سهماً يطيش
ما الفرق أنا قد يئسنا
أو تعــبنا
يسقط العش الصغير
ويرتمِي الفرخ اليتيم
لُحيمةٍ من غير ريش
ويميل عنّا مرهقاً
كالبرعم العطشان يحنى حلمه
يتقدم الشيخ الغريب إليه يسنده
وبأغنيات حانيات، مثلما هدل الحمامْ
أماً رءوماً جاء للباكى يهدهده
حتى ينامْ
وعلى بساط الله
فى فىءٍ يقيه ضجيج صحبتنا
يمدده
ويطن وهم العمر يعسوباً
وعطف الموت يطرده
شيخ غريب لملم الموتى
فأبعدهم عن البر الذى نحياه

دفّأهم

وعافاهم

وأبقى فى هواجسنا السقامْ

يا شيخنا خذنا

إلى أفياء غربتك الحميمة

وانتزع عنا قرابتنا

لنحيا فى وئام

ما قال شيئاً

بل تطّلع نحونا

حتى على أفواهنا يبس الكلام

عدنا

وفى أرواحنا حسدٌ يجيشْ

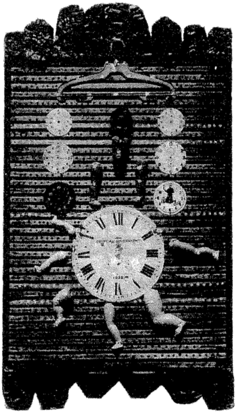
سيموت يوسف

بينما نبقى نعيشْ . ■

## شعر

# الصفير الأخير للقطار

شوقى بغدادى



للفنان : عصمت داوستاشى

ها آخرُ الصفَرات تَعلنُ للبرارى الشاسعات
طقوسَ مرحلةِ الوصولِ إلى محطتهِ الأخيرة

متمّهلا
يتأملُ الجبلَ البعيدَ
وخضرةَ الحقلِ المجاورِ
والقطيعَ المستريحَ هناك فى الظلّ الرخىّ
وذلكَ الثوبَ المصفّقَ فوق قامة طفلةٍ تجرى
لتسبقَهُ وترميه بقُبلتها الصغيرة

متأنّياً
يرنو إلى اللهب القصىّ على الذرى
وإلى مدارج قريةٍ فى السفحِ
ممسكةٍ بصخرتها فلا تهوى إلى الوادى
مغطيةً تجاعيدَ الزمان
بشال غابتها القصيرة
متلّمظاً
يُصغى إلى العزفِ الخفىّ
لوهم ساقيةٍ تقافزَ بينَ أسنانِ الصخورِ
وصوتَ فلاّح يمجّد فى صقيع الماءِ
معجزةَ الحياة على الضفاف
وفى خلاياه التى رويت وشبّتْ كالرذاذِ
مُلاطفاً عينيه والقسمات والأرضَ الفقيرة

الآن تسطعُ فى العشبِ
والأغصانِ أنضَرْ

فيصيرُ حتى الرملُ والطينُ الملوّثُ
الحصى المغبّرُ.. أخضرْ

الآنَ تلتهبُ الشقائقُ حمرةً
والشمسُ تسكبُ أرجواناً غامضاً عند المغيبِ
يوشّحِ الدنيا تهاويلا لبركان تفجّرْ
فيعودُ حتى الحائط الصخريّ مسوداً
وحتى القشُّ فوق البيدرِ المهجور.. أحمرْ
الآن تبرقُ صفرة فى الأقحوانِ
موزّعاً في جوقة الألوانِ
ينقرُ وحده لحناً خصوصيّاً على دفٍّ ومزهَرْ
فيهبُّ من كل الجهاتِ
رفيفُ أسرابِ الكناريّ المهاجرِ
من جزائره البعيدة نحوه
ليصيرَ كلُّ الكونِ أصفَرْ

ما أجملَ الدنيا مودّعةً
تسيلُ منِ الأصابعِ
ثمّ تهربُ للوراءِ
فليس يبقى غيرُ رشحٍ من نداها
فيِ الدخانِ وقد تبعثَرْ

ها آخرُ الصفَراتِ
تُعلنُ للسهولِ الشاحباتِ وللفيافى
أنه وقتُ الغسَقْ

متوجّساً
يدنو القطارُ من الغموضِ
وقد رأى كهفاً قريباً
فاغراً فمهُ الوسيعِ
وأنّه لابُدّ مدفوع إلى ليلِ النفَقْ

مستوحشاً
يرنو إلى الركّاب يندفعون فى صَخبٍ
لإغلاقِ النوافذ
أو لإسدال الستائر
لاجئين إلى الأسرّةِ
هاربين من الأرقْ

متحرّراً من خوفه
يمضى خفيفاً
وهو يعرفُ أن هذى النقطة البيضاءَ
ليست عند مخرجه القصىّ
سوى سرابٍ
الآن يدخلُ فى الهبابِ
فليس غيرُ الفحم مسحوقاً يُصاحبهُ
فيغرقُ فى الهبابِ

الآن يبحثُ عن تقاليد المحطات القديمةِ
وهو يوغل فيِ الخرابِ

لاشيء
ليس سوى السواد

وغيرُ فانوسٍ يئوسُ
وحارسٍ شيخٍ على عُكّازتينِ
وغيرُ أرصفةٍ مهدّمةٍ
وبعضٍ من كلابِ
وصدى لطوفانٍ من الأصواتِ
كسّرها القنوطُ على المداخلِ
فاستكانتْ للموانعِ والأوامرِ والسُّبابِ
حتى إذا وصلتْ
رأيتَ الزعرَ يلجُمُها
فليسَ سوى الرمادِ على العيونِ
وغيرُ غذْمَرَةِ الكلامِ
تفيضُ فى صخبِ الخطابِ

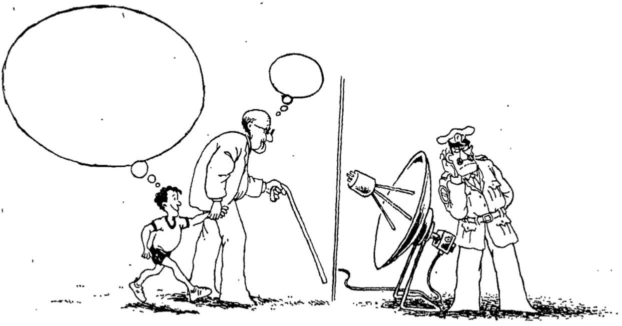
ماذا تبقّى للمسافرِ فى المضيقِ
لو أنّه فتحَ الكوى
وأطلّ يرقبُ أن تجامله الحقولُ
الصامداتُ على الطريقِ

ماذا تبقّى يا صديقى
غير كابوس الدخانِ

وغيرُ طوفانِ الحريقِ
ماذا نحاولُ أن نراهُ ولانراهْ
ماذا تبقى يا إلهْ
ماذا تبقى للمصلِي
وهو يوغلُ فى متاهاتِ الغيابِ
سوى الصلاة!

هاآخرُ الصفَرَاتِ تُعلنُ للسماءِ
طقوسَ مرحلة الوصولِ
إلى محطته المريحةْ
فتُفَاجأُ الدنيا بأنه المرجَلَ الكابى
يزغرِدُ من جديد
كيِ يتابعَ جوقةَ الدنيا
وموسيقا انطلاقتها الفسيحةْ

إعزفْ لهم .. إعزِفْ
فوحدكَ قادرٌ
أن ترفعَ الأنقاضَ بالعزفِ الجميل
وأن تغيّرَ صورةَ الأرض القبيحةْ. ■



للفنان السورى : عبد الهادى الشماع

## شـــعـــر

# كائن الركام ينكس ...

## أكرم قطريب

مواليد سلمية - سورية ١٩٦٦ . له:
«أكان أحرث صوتك بنأى
- ديوان قيد الطبع .



للفنان: عصمت داوستاشى

- « وإذا الصبح تنفّس...»

موسيقى نصفُ مهدّمةٍ،

شبه هزائم:

- هل نقرأُ الآنَ جثّتينا، والمدينةُ تخوضُ فى لغةٍ لها تقاطيع المساء المنحنى على الفخذين؟

... فطْرُ فحيحكِ المتهدل تحت جلدى ينتابنى بالهباءِ والرطوبةِ،

يُحمِّمُ اليابسة تحت أظافرى ببقايا المصابيح والحبر.

[وعلى المسرحِ أفقٌ يخرج من محارةٍ ناشفةٍ وردةَ مومياءْ]

/ .. وأنا سريرٌ بقبرٍ ضيّق،

هلعٌ حافٍ فى ضواحى العشب،

رقعةُ التيه حيث العدمُ قشٌ فى نطفةِ الفجر الذى....)

اختناق العواصفِ

فى

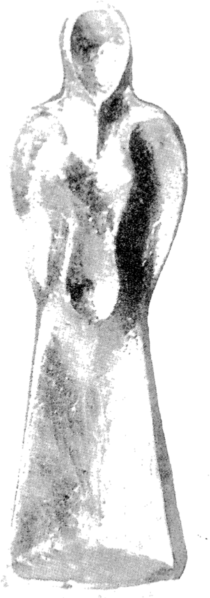
قَصَبَه.

- بيننا يمتدُّ كلانا،

وأنتِ - ما كنتُ - أسرابُ ندمٍ أَوْحَتْ هذا الغمام على الرملِ فغرقتُ - لابُدَّ - فى ثيابكِ عاجزاً كبذرةِ الليلِ فى جُحر الظهيرة: هىَ هدأةٌ تحتفى بعوائى الملصوق على الجدران، بحطام الضوء علىَّ.... وما كنّا.

- شهقة العزلات المشغوفة بالجنازةِ تُريق مغيباً مسبلا على قدمىَّ الموحلتين بشحوبٍ هادرٍ هو:

ـ كلُّ حتفٍ،
كلُّ نافذةٍ تتجعَّد مَغْبَّرةً بالعتمات...] ، [والبطشُ سكيرٌ،
عاصفةٌ عُثِرَ عليها جيفةً فى خندقٍ مسكونٍ
بتثاؤب الدودِ والحفيف العارى وقبضاتٍ هى:
ـ الزمهرير
فى
جمجمة ■



للفنان : عصمت داوستاشى

## شعر

# صقيع

## عهد فاضل

شاعر من سورية صدر له ديوانان.
١ ـ لم يكن أبداً ١٩٩٠
٢ ـ تأبين البحر ١٩٩٥

### (ثالوث)

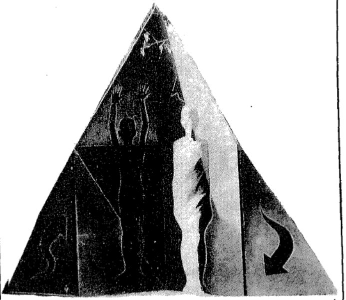
ينبغى الاعتراف بالبرد
وأنّ علينا ارتداء سترةٍ
أو الرحيل إلى بلادٍ دافئةٍ

### (محاكاة)

نشبه الطيور إذا صرنا أحراراً
ونشبه الطيور إذا بقينا هنا
وربما لذلك
يعامل العربى النسر
كما يعامل الكلْب!

### (سؤال)

«يموت الطاغية إذا زرعنا ورداً»
ـ ما الذى يدعم هذا الكلام غير الجراد؟
ولكن عندما مات الطاغية، اختفت الورود والقصائد ودموع النساء وتبدّد الأفق.
عندما مات الطاغية، اختفت الأشكال عن المرايا ولم نسمع بعد جلبةً تُصدرها ـ حتى ـ علبة التونيك الفارغة:
والسؤال.. ما هذا الارتباط بين المستبد والحياة؟ وكأنها تقوم عليه!
... يحق للعربى أن يخطئ هذا الخطأ القاتل



للفنان: عصمت داوستاشى

## (شمعة)

على ا لعـربى شطب غـرناطة من ذاكـرته ليكون صادقاً وحرّاً.

## (السياسة)

فى عام (١٩٨٧) كتب أدونيس فى قصيدته (شهوة تتقدم فى خرائط المادة):

«الشرق جرحٌ
ولم تعدِ السياسة إلا تقيّحاً

فهل يمكننا فى عام (١٩٩٤) أن نعتبر الشرق نفسه تقيحًا والسياسية فيه سحابة صيفٍ تعبر بسرعة الضوء متجاهلة عواء السنابل؟

## (العرب والأقاليم)

تضادٌ
نوعٌ من التوحد
كيسٌ مهترئٌ تتسرب منه اللعنة.
والفرق لم يعد بنوع الآلهة
بل بنوع الشياطين.

## (بيروت)

جبلٌ تسأل منه الإله: أرنى وجهك.
جـبل يأوى إليــه قــابيلُ وهابيل ـ مـعًـا ـ بعـد كلّ القرابين.

## (الجزائر)

.. ضد الفرنك الفرنسى وسيقان النساء.
وثمة من يكفنّ الموتى بخبزٍ مقدس
ومع الآذان يُهرقُ الدمُ معلناً عن مصلّين جدد..

## (دمشق)

فى العاصمة يعدون النقود.
من حلب يُصّدرون إلى أوكرانيا
.. الشاطئ ملئٌ بقناديل البحر
والسائحون يسألون عن تدمر
ومارى وإيبلا وسيانو
وسوكاس وأوغاريتا وبُصرى..
فقط(؟!)

## (مصر)

لم يقتنع فرج فودة بصمت الهرم
ولم يتشَبّه بهاء الحجر فى الجيزة
فتحول إلى وردةٍ
فى نيل ينبع من / هابيل/
ويصب فى الأُبدية.
وأذكر لأدونيس:
.. كيف لهذا الهرم أن يحمل القمر على كتفيه؟!

## (فلسطين)

والذى يمتطى الذبائح
يريح الحصان الجنوبى
ويرمى بالفينيق
تحت حذاء جندىٍ
وما الذى ليس جزءاً من فلسطين
غير الورد والأيام الآتية؟!

## (بغداد)

يدعو الحجاج إلى موسم «القطاف»
وبغداد النضرة تفوح بالثمار
وعندما استراح من «آدم حاتم»
سقطت شمس العراق
مضيئة فى مقابر صيدا
فلهذا تنظر إلى «فاروق صبرى»
كما تنظر إلى شعاع
وتسائل «محمد مظلوم» عن غموضٍ
رغم الموت الذى رآه
رغم الرأس الذى تهاوى أمامه؟

## (ثالوث ٢)

نحو بلادٍ مشمسة

## (ثالوث ٣)

بردٌ أبدىٌ
البلاد نفسها تتجمد
غادر ـ أيها الحصان المقنّع

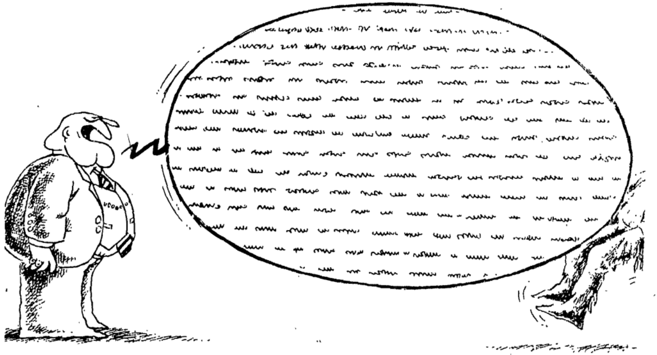
## (ثالوث ٤)

كيف تُعد شهيداً إذا مِتَّ من البرد؟
كيف اعتبرك الجرادُ وطنياً عندما رآك بهذه الكآبة؟
أنت خائف فى كل مرآةٍ:
قبل الولادة، بعد الموت، قبل حدوث العالم!

## (شبيه لا مرئى)

اخترع نبيذاً
دفِّئْ جسدك البارد
وعندما تمشى بلا رأسٍ
ستجد شبيهاً..
يا أخى ■

دمشق ١٩٩٤



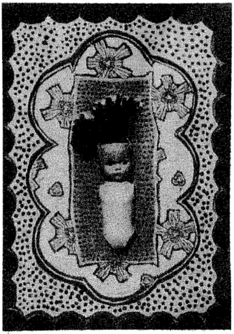
للفنان السورى : عبد الهادى الشماع

## شـعـر

# وداعـًا .. وربما لن أذهب

منيـر دباغ

شـاعـر من سـورية مـواليـد ١٩٥٦



للفنان: عصمت داوستاشى

لم أتبع الليل وهو يغنى بأفراسه
لكن آن حاط بالفراشات ورداً أسود
جمعت ذاكرة الصوان وشتته.. نحلا
فرّ الى الغسق
بعد طيرانى العالى فى سماء بيضاء
لم أنتشلْ جسدى
إلا بالزيتون وحكايات الأجداد..
إذ إن الروح تأتى مع العويل وتحفر الجسد
أما إذا ذهبنا بعيداً فلن نرجع
إذ ثمة أراضٍ كثيرة سنفتحها
وسيكون عرش البشر المائى
مع قمر ساذج
لا أنتظر وقتاً من ذهب
ولا الورد يحيط بى الآن
وقامات البنفسج محنية على خريفها الخاص
وخريطة العالم عبث
لم أعد أفهم هذا اللون!
إذ إنى أفكر دوماً بالليل
وأجرُّه ورائى مع الخريف
أفكر بليلٍ آخر
تحت ليل الحطابين وهم يسقطون نائمين فى كـهف
الريح حيث نيران خضراء ترينى وحدتنا
نجلس هناك ونضـاجع فـاتنات أتين من اللاشىء إذا
المخفىُّ يتضح بلابل وأكاسيا
والذى نراه أجساداً

ينحدر من أصلٍ غيمى
كما يهمى المطر فى المساء على الختمية الطويلة
وغصن الورد والعصافير
بعد أن زقزقت
تزهر شبابيك
وتتفتح أبواب على مائدة تطلق الفراشات والأيائل
لا هذا بليل، ولا ليلى ليل
لكنى أقتل المكيدة بالليل
إذ ليس النهار بوضوح
حين نحب، أو نقتل، أو نمضى فى درب بعيد
أغمض عينى كى لا أرانى
إذ إنى ماضٍ
ومعبد المستقبل لايفتح أبوابه لذكرى قاتلةِ الآن
سيمرُّ النرجسيون إلى عيونهم قتلى
وسيرتعشون أمامى
لكنْ الحب هندسة أينما حل
أما المعمارى فهو الضباب
والدهشة أولا أن نلتقى بذواتنا فى مكان ما
لانعرف هذا ونحبه..
ليست هذه بأقمار لنطير إليها
لكنها مساكن الروح
وهى تتأمل الثمرة تسقط إلى اللاشىء
هذا الذى يصنع سفناً للشعراء والفلاسفة
مع هذا ينطوى على الشىء ذاته
إذ قلما يموت قمرٌ وننسى ضوءه

والعتبة الموضوعة أمام الباب لاتكفى لندخل
يلزمك قلب أحمر
وعينان محدقتان بالآفاق

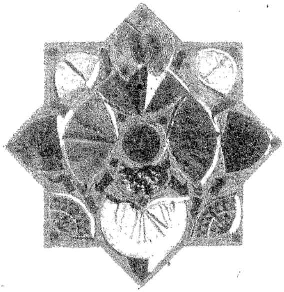
مرجعى الأخير هو الخصب
إذ إن عشتار جميلة لأنها ولود لشعراء وعباقرة
يخرجون من دخان لايفهمه سوى العمالقة
الذين يضيعون فى ردهات الجنون
مع هذا أسمى الليل عبقريّى الخاص
إذ إنه يخفى ليلا أجمل وجواهر من عطرٍ
الرجوع ليس خيبةً فهذا عصر ميت
معلقٌ برسن حصانه الذى يجره إلى المقبرة ولايمنع
هذا الموت سوى الشعر
إذ يتكاتف ندى ويومض كالنجوم
لسيْرى هذا المكان الرطب إذ نشمُّ العفن
تطأطئ الملائكة رءوسها وتطير مذهولة بى
فأنا الصانع والمعمارى
منبهًا إلى مغبة انكسار غصن الوردة فى القيظ
رائعون جميلون كرحلة فى لانهائية بدرٍ
يخيمون فى أدغال روحى العطشى
إذ سيهلُّ من هناك ذئاب تغنى لمأتم شاعر علّم هومير
لامأساة هذا الوقت
لكن : أستأذنكم يا أصحابى بالذهاب
إذ إن قمراً ينادينى
وداعاً
وربما لن أذهب.. ■

## شعر

# المرايا

## زهير غانم

شاعر من سوريا يقيم في بيروت
أصدر المجموعات التالية:
أعود الآن من موتي - التخوم - الشاهد أحوال الشخص المتباعد - مدائح الأشجار - هديل اليابس، مواليد ١٩٥٦ .



للفنان: عصمت داوستاشي

هو ما نفعله اليوم وفي كل زمان.. بعضنا يأتي ويمضي ..والمياه الجاريات الآن، لا تغسل أقدام صبايا الوردة الأولى ، كما لو كسل يعلق في الروح، كما لو أنه الحزن، وما كنت حزيناً، ودّع الصبر محبٌّ، ودّع القبر ولاقاه الجنون، في متاه الأرض، حيث الحلم والحب على ناصية الصيف، وحيث الذكريات العائدات الوقت، أو نسيان ما قدمت من صحو ومحو، فلماذا تستفيق الرؤية الصغرى، ولا أفتح عيني، لا أمد الكف للوجه الذي يحوي عذابي وغيابي، كلما أقفلت قلبي، عادني طيف التي تشتاقني، من تربتي حتى عراء النار، من وجدي بها حتى دمي المحجوب في الأعياد والأسرار .. حتى..!!

وتآكلتُ حنيناً، ووحيداً كنت في البيت أغني، دون صوت وأجوب الردهات الشاحبات، فأرى شمساً على مفرق عمري، وأرى أقمارها تحنو على صدري، أرى أني أعيد الشعر صوب البحر، صوب الغسق المبحر في دوامة الصمت، وفي الصوت الذي قالت: وجاءتني على جرح من الحب، أحببت في ظنوني شخصها المرئي، كي أغفو عليه في المرايا.. وإليه .. غيمة فوقي. وتحتي كل أشواق المياه، وقراءاتي على دفترها الضاري، كلام العشق، حين العشق مفتون بزهر نافر، ومواويل عن الأضداد والأجداد، عن آبائنا حين استراحوا، عن طفولات تقافزن على الصخر، ويبدو شجوها الآن عنيداً وشجياً..

قلت: لو أترك تاريخى كما كان، ولا أترك شيئًا من صباها وصداها، قلت: لو أنى أراها، مشت الأشجار فى نومى إلى أرض سواها، ومشيت العمر فى العتمة حتى كدت أدنو من شذاها، نخبك الآن على قلبى، على أنى كثير السكر والإدمان، أنى أحلم الليل الذى لونت فيه الليل أنت، وابتدأت اللون فيه، وابتدأت الحب فيه والنعاس المرمرى، النوم حين النوم لا يغتال هذا الجسد الملعون، لا ينهب لحن الرغوة والروع، وعين الرغبة الحمراء، نيرانك فى روحى، ونيرانى على جرح الرخام المشرقى، المغرب العاوى، وأصداف الأنوثات التى تلغو بما يرضى النهار..

إنه جسدى الموطوء دومًا بالدمار: عمدينى باليد الخالقة الشعواء، كونى شكى المحموم كونى، ويقينى، واختلاجاتى إذا عمدنى فمك الدامى برغو القبلات، وإذا أرخيت لى ظلك كى أحيا قليلا، وكثيراً كى أموت، ماتت الشهوة والأنفاس، فى نزف الثوانى وتعلقتُ على حبل الأساطير التى فاضت كما قلت، وطارت مثلنا فى الريح وهل طرنا..؟ جناحاكِ مهيضان، وإنى لا أجيد العوم فى الماء الذى فجّرتهِ منى.. وإنى لا أجيد الصعداء..

فى هوائى كل شىء باطل، كل شىء باطل دونك، كونى رحمتى أو رأفتى، أو خضرة فى الشفق النامى، ولا يقتلك الصوت الذى يقتلنى حتى النهايات الشغوفات، وحتى آخر الشعر الذى يقحمنى فيك، ولا يصحبنى صوب اشتعالك. كيف أغدو قائماً أو قاعداً فى الفتنة الزرقاء، أغدو موجك اللاهى وأمطار الشتاء، المجد فيما جئتنى أو شئتنى، حتى إذا ارتدت يدٌ عنى، فأنت الآن فى مرمى يدى، أو أنت فى الروعة والضوء على شرفتى القمراء حتى الأبد..

ما اقترابى منك، أو حتى ابتعادى غير نسيان بعيد، ثم أنسى أنك الآن على لون جديد، تفتحين الحلم والنوم وأشياء المسرات التى تضرمنا، أو تفتحين المهد واللحد، ولا أشكو.. ولا أبكى سوى عينيك فى الدمع نواقيس جنون، وسوى عينيك فى الدمع، مصابيح فراشات وعشق وحنين، ونجوم تمنح الليل عيوناً حارقات، وحكايا ومرايا من عطور عابقات غامرات فاغمات، أنت لو كنت سوى روحى إذا بعثرها الشعر، لغنيت مراثيك إلى يوم الممات..

ولأشرفت على منفاى كى لا ينتهى إلا حطاماً فى هواك.. ■

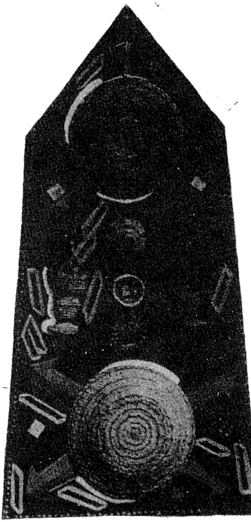
بيروت ٢٤ ـ ١٠ ـ ١٩٩٤

## شـعـر

# أحاول هذا الكلام الوثير

صقر عليش

شاعر وناشر من سورية



للفنان: عصمت داوستاشى

أَما آنَ أن نلتقى، كم سفرْ
طويناهُ،
كمْ مرّ طيرٌ.... وكم مرّ عامْ!
أما آنَ أن نلتقى، كم غجرْ
أراحوا خيامهمُ.. كم ظلامْ
تركناه يهوى وراءَ السهرْ
أَمَا آنَ يا أيها الحبُّ، يابن الكرامْ
أما آنَ أن نطمئنّ قليلا بقربكَ،
نفرشُ سندسَ إعيائنا
ونغمضُ أرواحنا، وننامْ؟

□□

هنالكَ تجلسُ تلك الجميلةُ
سادرةً فى الطفولةِ
أعلى من الإلتفاتِ إلينا
وأبعدَ من حظنا
هنالك تجلس
وارفةً
أخذتْ كلّ سَرخَسها واستعدّت لنا
تعلّم بعض الفراشات رقصتها،

تمارس نعناعها ..

تطيل تشاغُلَها، وتقصّر أعمارنا

□□

هنالك تجلس...

مرتاحةَ المجد..

مرتاحة الشأوِ..

مقفلةً بينابيعها

ما تسنّى لنا ماؤها ماتسنّى لنا

هنالك تجلس..

قلنا لكم سوف يهجُم خوخُ الفتاة

قلنا لكم لا تمرّوا هنا

□□

أحاولُ هذا الكلام الوثيرْ

أحاول جهدى وجهدَ الصّورْ

لأجلبَ ملمسَهُ من أقاصى الحريرْ

وياليت.. ليت يحينُ الشجرْ

لأعطفَ نحوَ صفائك عمرى

وأتركَ هذا الحنان الغَريرْ

كالجروِ...

يشتامُ فى غبطةٍ، قدميكِ

وياليت.. ليتَ يحينُ القمرْ

لأفلتَ قلبى عليكِ.. عليكِ

□□

أغافلُ وجدى وأهربُ نحو الجبالْ

فيلحقنى راكضاً بالنشيدْ

أفرّ إلى السهلِ،

لكنّنى لا أجيدُ التفلّتَ من حزنِهِ، لا أجيدْ

فلا غابةٌ عرضتْ فى طريقى، ولم أختبئْ

ولا صخرةٌ لم ألذْ بحمى صلْدِها،

وما ينتهى اللازورد الجريح

وأنظرُ نحو البعيدْ

فما يتبدى لعينىّ غير مُراح الطيورِ

وغير مراحِ القصيدْ

□□

أقولُ لها ذرفَ النبعُ كل عذوبتهِ

ذرفَ النجمُ ما عنده من ضياءْ

فترسلُ نحوىَ عينينِ عائدتينِ لتّوهما

من حقول السماءْ

ووجهاً قوياً كمثلِ إلهٍ جديدْ

ولم ينفع الياسمين وما عندهُ من نفوذ لديها
ولم ينفع الياسمين وما عنده من بياضٍ وطيدْ

□□

هو الحبّ..
يا حبُّ إن القصيدة جاهزةٌ
لتحطَّ عليها اليمامةْ
ويا حبُّ إن القصيدة جاهزةٌ
ليقول صديقى الجمالُ كلامَهْ
ويا حبُّ إن القصيدة جاهزةٌ
كى تظلَّ على ألسن العاشقينْ
ليوم القيامَةْ

□□

وإذ تتركونَ نفوسكمُ عرضةً للجمالْ
تمرضُ بالنّورْ
وإذ تتركون قصائدكم عرضة للكمالْ
تصابُ بحمىّ الحبُورْ

□□

أنتِ قيدى، كما الاخضرارُ البديعْ
هو قيدُ الشجرْ
أنتِ كنتِ كميناً من الياسمينْ
حينما صارت الروحُ تحتَ مرمى شذاهُ
انفَجرْ

□□

سآسف جداً
إذا بدَرتْ وردةٌ لم يكن وقتها
سآسف جداً
إذا بدرتْ لمسةٌ من حنانْ
لم توافقْ مزاجَ المساءِ لشَعرِكْ
سآسف جداً
إذا طيّرَ الشوقُ بعضَ نوارسهِ
ذاتَ يومْ
وماَ راقَ ذاكَ لبحرِكْ

□□

... ولو تبعدينَ وضوحكِ خمسَ دقائقَ علىّ
لآخذَ بعض الهواءْ
.... ولو تبعدين غموضكِ خمسَ زنابقَ علىّ
لأعرف أين أنا فى السمّاءْ

□□

أرتّبُ بيتَ سعادتنا المقبلةْ
لندخلَ غرفة لذّاتنا:

هذه أنت يا امرأتى، وهذا أنا
آهِ كم أنتِ إمرأتى!!
هنا قدماكِ تنامانِ حافيتين بجانب روحى
وهذا حبورُ الشراشف ينسابُ من تحتنا

□□

أرتبُ بيتَ سعادتنا المقبلةْ:
مساءً نمرُ على متعةٍ
نقول السلام على ساكنيها
نقول السلام على سرةٍ رنَق البرقُ فيها
نمرُ...
ومن ثمّ نرخى على الكائنات مساءً جميلا
صباحاً أناديك:
فُكّى حنانكِ عن عنقى يا امرأة
أزيحى نعيمك عنّى..
أنا ما تعودتُ هذا النعيمَ الطويلا

تضحكين، تزيد العصافير،
ليسَ قليلا

□□

تعالىَ معى وانظرى كم أنا رائعٌ وعظيمْ
كم أطلّ على أملٍ...
كم أطل على ألم..
كم أنا قادرٌ أن أصيبَ الفتاة الجميلةَ
فى كل شيءٍ صميمْ
أقدرُ نهديكِ هذينِ، حقَّ قدرهما،
أسوّى لكِ الحلَم كى تجلسى
أنفّضُ عنه الغبارْ
وأديرُ إليه النسيمْ
انظرى كم أنا رائعٌ وعظيمْ
انظرى كيف أُحيى بمجدك هذى القصائدَ
وهى رميمْ. ■

## شعر

# أعراس التراجيديا

جودت حسن

شاعر من سوريا مواليد ١٩٦٠

١

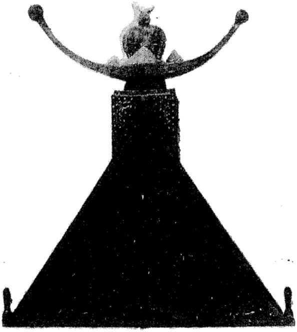
سأحكى لكم خرافةً ماجدة
عن بلادٍ تنام
فى عيونِ الفوضى
وسحر الكلامْ .. !

٢

غرّدى فى ديوان الملوك
أيتها القصيدة وارقصى
ومثل سالومى
طالبى
برأس
البياض
والجليدْ ...

٣

أغلق العمالقةُ بشرفٍ
دكاكينَ اللذة
والتغييرِ
والتعبيرِ
والشعرِ
وحقولَ الكوميديا ...



للفنان : عصمت داوستاشى

٤

قُلْ للقصيدةِ
أنْ تتأخر قليلا
فالمطبعةُ عارية
والخلافُ قائمٌ
والعرسُ شهيدٌ
ينامُ
فى لذيذ الكلامْ ...

٥

سأنامُ مع القصيدة
لغتُنا لحافٌ ميتافيزيقى
وشرشفنا
شرنقةٌ بيضاء
فقّسها الربيعُ المراهق
فراشةً من نورْ ...

٦

عدوٌ للقصيدةِ والمرأة
أعلنتْ لنا سماؤه
أنّ الحياة للرجال
عندما الجمال اغتصابٌ
وصمتٌ
وثلجُ ...

٧

أنادى طيفها
وهى تلدُ الرملَ والأصدافَ
فى بركةٍ من الضبابِ
لها، هيأتُ هذا القصر
ومسحتُ بلّورَ أرصفةِ البحارْ ...

٨

فلتتساقطْ أمطارُكَ فوق قلبى
ولتنم فوق حيطانى
أعشابُكَ السامة
ولأزعق
بعيد هذا أيها العقل
أغنية اعتقالٍ
وحرية تهدد
صفاءكَ
الخالدَ ...

٩

الصمت لعنتكَ الكبرى
أيها العقل العاقل
فى أصابع الشاعر

حكاية عشق
تدبَّرْ لرأسك الفارغِ
كلَّ أنهار الحياة ... !

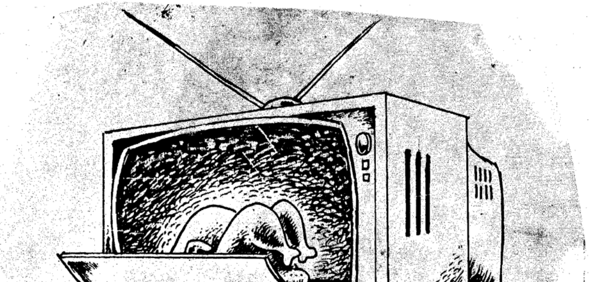
**١٠**

المرأة والمراهقة والقصيدة
قبلك أيها العقل
نهر الأسماك واللعنة
وحتى المجنونة
التى تسكن البّرية
بأشيائها الممزقة
قبلك بكثيرٍ
فاذهب من حارتى
ياقمرَ التعاسة
وياسهبَ الأخطاء ...

**١١**

يقشر لنا البطاطا
والبطالة
والوهمَ
وعناقيدَ الفجائع الموسيقية
جمرةً من خمرِ الآلهة
لايشربها
إلا الذين آمنوا
بعرى القصيدة
وعربدات
عريها .... ■

١٩٩٣



للفنان السورى : عبد الهادى الشماع

## قصص

# وردة الكسور

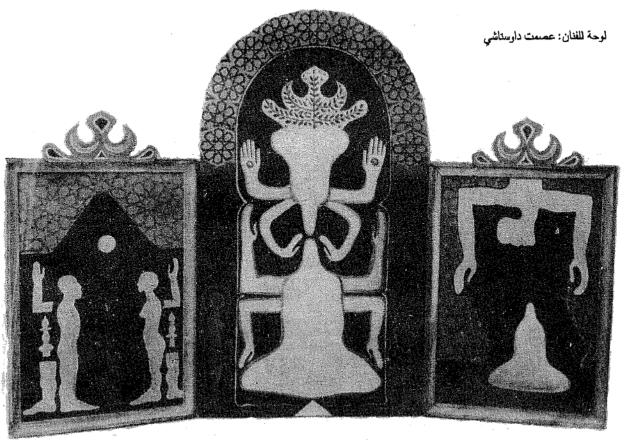
وليد معماري

لم يكن فمي قريبًا من أذنها كي تسمعني.. كنت كمن يتوجه بالحديث إلى صورة الجدة المعلقة قبالة عينيها على الجدار.

الجدة التي على الجدار لم تفقد سمعها، حتى حين أعلن المختار، بجدية مستقاة من وظيفته الرسمية، واستنادًا إلى سجلات رسمية، أن وردة صار عمرها، بدءًا من هذه اللحظة، مائة وواحدًا وثلاثين سنة.. وقد سمعت الجدة إعلان المختار، فضحكت، وصحّحت له: بل مائة وثلاث وثلاثون سنة.

ماتت الجدة، حسب تقويم المختار في السنة الرابعة والثلاثين بعد المائة من سنة ولادتها. وبقيت صورتها معلقة على الحائط.. وقد بدأت ملامح الوجه تبهت بفعل الزمن، فيما عدا الأذنين، ظلتا واضحتين.. وعلى الأغلب، ستزدادان وضوحًا وضخامة... والابتسامة التي

لوحة للفنان: عصمت داوستاشي



تحولت إلى خط مبتسر، ظلت هى ذاتها الابتسامة الساخرة التى صنعتها الجدة أمام المصور الشمسى، واضحة فى سخريتها... لم تكن تدرك معنى أن يصورها مصور.. وإذ حاول الأرمنى شرح الأمر لها، بركاكة واضحة، لم يستوعب الشرح أحد.. ربما وحدها استوعبت فكرة أن صورتها ستظهر فى مرآة.. وفى لحظة ماسيرش المصور مسحوقًا ما على زجاج المرآة، فتثبت الصورة فى مكانها.. وتبقى ثابتة هكذا إلى ما لانهاية.

وهاهى، صورة الجدة وردة، ثابتة على الجدار، وجسد ابنة حفيدتها يرقد على السرير، وفيه واحد وثمانون كسراً عظمياً، سببها انقلاب السيارة، وقد كانت تجلس فى الجانب الأيسر من مقعدها الخلفى، مستمتعة بالتبريد الداخلى للعربة.

دخلت الجدة، ومضت إلى الكتبيّة التى كانت خلفى لتضع فيها القدر الفخارى الموروث. وكنت أقول لوردة لحظتذاك إن الزمن مثل الفصول المتكررة، وأما العمر فمثل السنونو الذى يهاجر ولا يرجع... لحظتها، نبهتنى الجدة إلى أن وردة الراقدة، والمصابة بواحد وثمانين كسراً فى العظام، لا تسمعنى، لأنها فقدت السمع نهائياً فى حادث السيارة.. وهذه الواقعة كنت أعرفها، ولم يكن ثمة حاجة لتذكيرى بها، إنما كنت أتحدث إلى وردة التى على الجدار.. جدتنا الكبرى، وكنت واثقًا أن صوتى سيصل إلى وردة الراقدة، عبر الأذنين اللتين فى الصورة.

نبهتنى الجدة للمرة العاشرة بلهجة حازمة: أنت تثرثر، هى لا تسمعك.

وكنت أعرف أنها لا تسمعنى.. وأنى أثرثر، لكن لابد أننا كنا محتاجيْن ـ وردة وأنا ـ بعد كل هذه السنوات من الانقطاع، لأن تسمعنى دون أن يصلها صوتى.

كانت المرجوحة منصوبة تحت قنطرة فى الزقاق، يتدلى حبلاها من منتصف القوس، وقد انتهى دور وردة، وصار دورى. فأنزلوها، وركبت. وبدأت التحمية، ثم الأرجحة.. وكنت فى صعودى، ثم هبوطى، ثم صعودى من جديد، أسمع وردة تصرخ باكية.. وكان واضحاً أنها تريد دوراً آخر.. أو هى تريد كل الأدوار. وبعد التحمية كان يمكن أن أمضى فى الأرجحة ذاتيًا، لولا بكاء وردة... ولهذا أنزلت قدمىَّ، وجررتهما على الأرض، وأوقفت المرجوحة، وناديتها: تعالى ياوردة..

ثم صرنا اثنين فى المرجوحة.. وكان فخذى البارد ملامساً لفخذها الحار.. ومنذ ذاك العيد ظللت أحن إلى حرارة جسدها المخالفة لحرارة جسدى.. دخلت فى متاهة أن لا شىء ينفع جلدى سوى هذه النار المشتعلة فى وردة.

ولأعياد خمسة قادمة ظللنا نتأرجح معاً، ثم جاءت الجدة وقالت لوردة: كبرتِ، وصار عيباً أن تتأرجحى مع الصبيان...

ولم يكن ثمة صبيان يتأرجحون مع وردة سواى.. إنما كانت الجدةُ تقصد الصبيان الكبار كانوا يركزون أبصارهم على المناطق التى تتكشف من جسد الفتيات، بدءاً من الركبتين فما فوق.

قلت لها، وكانت الصورة تسمعنى جيداً: ماذا حدث؟ لا أقصد ماذا حدث بالضبط، فهذه أمور تحدث كل يوم.. أسألك ماذا حدث حتى انتهت حياتك إلى مثل هذا الخواء..

كنا نركب الحمار معًا.. أنا فى المقدمة، أمسك الرسن خائفاً، ومتماسكاً، كى لا أظهر خوفى، وكانوا يردفونك خلفى.. وكنت ترتجفين من خوف ودهشة ورغبة فى المغامرة.. وتتمسكين بى.. ذراعاك كانتا تهصران صدرى، وصدرك ملتصق بظهرى، وكان علىَّ أن أوعز للحمار كى يمشى، ثم كان يمشى طائعاً، وديعاً، مستجيباً لخوفك الغريزى.. وكنا نصل إلى الكروم.. وهأنت بعد ثلاثين سنة، ستودى بك سيارة إلى واحد وثمانين كسراً فى العظام، وإلى فقدان السمع..

الجدة التى فى الصورة كانت لا تزال تسمع. أما الجدة التى كانت تحاول الآن رتق حواشى الحصيرة تحتِ قدمىَّ فقد أعلنت مجدداً: إنها لا تسمعك!

إنما كان واضحًا أن أذنى الجدة الكبيرة فى الصورة كانتا تلتقطان كل كلماتى.. ولحظة ماتت الجدة، ومددوها على الأرض فى القاعة الكبيرة، ربطوا فكها إلى أعلى رأسها بمنديل، قلت لأمى أريد أن أراها.. قالت الجدة: الصغار لا يسمح لهم برؤية الميت.. قلت: أريد أن أقول لها شيئًا. قالت الجدة: الأموات لا

يسـمـعـون.. ربما اقـتنعت أمي، ولهـذا عبرت بي صفوف نساء يرتدين الأسود، فوقفت عند قدمي الجدة النائمة... مددت يدي وأمسكت أصابعها، وهززتها منها.. قلت لها: يا جدتي.. أين الكنز الذي كنت ستدليني على مكانه؟.. ويبدو أنها سمعتني، إذ حركت أذنها بحركة راعشة سريعة.. وكانت ستهمّ بقول شيء، إنما منعها المنديل المربوط بإحكام حول فكها. ويبدو أن جميع النساء النادبات في الغرفة رأين حركة الأذن حين ارتعشت، بدليل الصمت الذي خيم على المكان للحظات، ثم ما لبث أن انفجر على شكل عويل متصاعد. وقلت لها: تعرفين أن أول قصيدة شعر كتبتها، كانت لك، ولم أكن خجلا من أن أدسّها في يدك أمام الجميع. وإن كنت أعلم أنك، وقتذاك، كنت لا تزالين صغيرة على فهم الشعر.. سألتني عبير: ما هذه؟ قلت لها: هذه قصيدة حب، كتبتها لوردة! فضحكت، ثم شاع في البلدة إني أكتب أشعار حب لوردة.. وكانوا يسألونني: ألا تزال تكتب قصائد حب؟ فأجيب: نعم. ثم يسألون: لمن؟ فأجيب: لوردة.. لم أكن أرى ضيراً في هذا.. وردة هي وردتي، وأنا أكتب قصائد حب لها.. ولم أكفّ عن الكتابة لك حتى بعدما جئت لأركب المورج في بيدركم.... أمسك أبوك المذراة، مثلما يمسك حارس القلعة رمحه، وسألني: هل مازلت تكتب أشعاراً ياولد؟.. قلت، وأنا أقيس طول المذراة: مازلت!.. سأل: وتهديها لوردة؟ قلت: أهديها لوردة.. فرفع المذراة، وعبر قريباً مني وقال: كفّ عن هذه الولدنات.. أنت كبرت.. ووردة كبرت...

لحظتها اكتشفت أنك كبرت.. ثمة برعمان نبتا تحت صدر الفستان، وكانت وجنتاك تحمرّان حين أدعوك لنتسابق إلى قمة كومة الحصيد، ونتدحرج منها، ملتفين معاً، إلى الأرض.

وبقيت أكتب لك القصائد.. ومرة سألتني، وكنا في حفل عرس لقريب مشترك: أما زلت تكتب القصائد؟ أجبتك: مازلت! بقي بضعة مجانين في هذا العالم، وأنا واحد منهم.. قلت: لكنك لم تنشر أي ديوان. أجبتك: لأن القصائد مكتوبة لك، وليست لأي إنسان آخر.. إن أحببت قرأتها عليك في وقت تجدينه مناسباً... وكان زوجك يقف إلى جانبك، فضحك، واهتز كوب الشراب في يده نتيجة ضحكه.. ربما تذكر أنه حين خطبك قالوا له ثمة ولد يحب وردة، ويكتب لها القصائد، والأمر لا يعدو عبث مراهق.. والولد، الذي هو أنا، كان يكبرك بأربعة أعوام وأما أنت فكنت تستعدين للخطبة..

اتجهت الجدة إلى الباب الخشبي المفتوح حتى نهايته، وتناولت من خلف إحدى الضلفتين مقشة، وراحت تكنس بها الجزء العاري من أرض الغرفة، مثيرة كمية من الغبار، فأخذت وردة تحرك جفنيها وشفتيها، وكان واضحاً أن الجدة تريد طردي، ورحت ألوح بيدي أمام وجه وردة في محاولة لطرد الغبار عن الراقدة. وبدا أن وردة لا تريدني أن أغادر.. هل يضايقك حديثي؟.. أرأيتِ. حديثي لا يضايقها.

قالت الجدة: يضايقني أنا.. أما هي فلا تسمعك، لأنها لا تسمع. أنت تتحدث منذ ثلاث ساعات عن أمور لم تحدث.

كيف لم تحدث، قلت لوردة.. لقد كبرت أنا الآخر، وصار عليّ أن أخفي قصائدي لك عن الناس. وأن أغتنم غياب الجميع صباح الأحد لأضمك، وأقبلك، هنا، مرة عند هذا الباب، ومرة خلف ستارة الكتبيّة.. ومرة في غرفة المئونة مستندين إلى كيس حنطة.. وأنت تتصنعين الرفض، ثم لا تهربين من بين يديّ.. كنت دافئة، وأنا كنت أرتجف من البرد ... دافئة على الدوام .. وكنت أشتعل فجأة، وألتهب مثل التنور وقال لي أبوك وهو يجلس على مقعد قصير تحت شمس شتائية، ويلف سيجارة بين أصابعه: أما زلت تكتب الشعر يا ولد؟!.. قلت له: مازلت.. قال: عجايب.. قنباز أبيك مرقع، وأنت تكتب الشعر!.. كان يرتدي قنباز يوم الأحد، وينتظر حلول موعد القداس الإلهي، قلت له: أنت أيضاً ترتدي قنبازاً مرقعاً حين تذهب إلى الحقل..

أوقف لسانه أمام ورقة السيجارة، ونظر إلى للحظات، كأنما كان يبحث عن رد. ثم قال: لكن أنا ليس عندي أولاد يكتبون الشعر!..

ويبدو أن الجدة استسلمت أخيرًا، إذ أسندت ظهرها إلى ضلفه الباب المفتوح، وراحت تنسج بسنارة واحدة خيطانًا

بيضاء، محولة إياها إلى منديل أبيض.

قالت: المدارس لم تعلمكم سوى الثرثرة ومن أجل هذه الثرثرة مات أبوك.. وجاء الدور على أمك لتعمل فى الأرض وتطعمك وتطعم إخوتك.. حضراتكم تريدون شهادات.. حتى ماتت هى الأخرى من الشقا..

.. ماتت من لدغة ثعبان فى كاحلها عندما كانت فى حقل البطاطا.. حينذاك جاء المحسن الكبير إلى المدرسة. مدرستى، وكنت فى جنازة الأم. ومدرستك أيضًا... ورآك.. اقترب منك، وسألك: ما اسمك يا شاطرة؟..

بعدها انتهت أيام الولدنة.. وأبوك، لأن ليس لديه أولاد يكتبون الشعر صارت تصطف أمام بيته سيارات عريضة وينزل منها رجال عريضون، ونساء عريضات..

- هل تذكر العرس؟ سألت الجدة وهى تحاول التطلع من فوق إطار النظارة.. ألبسها ثلاثة كيلوات ذهب.

- لم أحضره..

- طبعًا لم تحضره.. كنت تبكى، وتمسح مخطتك بكمك..

وقتها كنت أقدم أوراقى إلى الجامعة..

- لكنك كنت تسمع بالعز الذى صارت فيه.

كنت أسمع ياوردة.. وردة فى القصر الشتوى.. وردة فى القصر الصيفى. وردة فى باريس. ووردة لم تنجب. المحسن الكبير زير نساء، لكنه عقيم.. تبرّع ببناء قاعة إضافية لمدرسة الصبيان، وقاعة إضافية لمدرسة البنات، قال، قاعتى مسرح ومكتبة، لأن حضرته يرى فى المسرح والكتب حضارة.. ثم اتضح أن وراء هذه الحضارة صفقة استجرار أسمنت وحديد لبيعها فى السوق السوداء. رجل صفقات. ما إن رآك حتى قال: ما اسمك ياشاطرة؟.. وبعد دقائق عرف عنك كل شىء. وبعد ساعة كان يحكى عن رغبته بالزواج منك.. وبعد أربع وعشرين ساعة خطبك.. شىء يشبه المنام.. قلت لك ياوردة هذه صفقة. فواسيتنى: لا تزعل.. قنباز أبى ليوم الأحد بدأ يتهرأ، والموسم هذه السنة أكله الصقيع، والبقرة لم تعد تصلح إلا للذبح..

- أنت تسبب لها الألم.. صرخت الجدة..

قلت: لكنها لا تسمعنى. تألمت ثلاثين سنة ياوردة.. تألمت عليك. أما ألمى فقد حولته إلى كلمات لا يسمعها أحد.

كانت السيارة مسرعة؟.. مائة وستون؟.. خرجت شاحنة من طريق فرعى.. ثم.. اللعنة على الأبواب والشبابيك.. كانت مقفلة بقفل مركزى.. من أحدث الأنواع.. من حسن حظك إنهم استطاعوا كسر النوافذ وإخراجك.. وها أنت ترقدين، وفيك واحد وثمانون كسراً عظميًا، ستستغرق ست سنوات للجبر.

وهو؟.. أين هو الآن؟.. يعقد صفقاته الرابحة دائمًا؟.. يتبرع لبناء مدارس، ويبدل محظيات غرفته؟.. وأنت، مرمية هنا تعانين من..

- احكى لها شيئًا يواسيها. قالت الجدة.. أو اتركها ترقد بسلام..

أأحكى لك شيئاً يواسيك؟!..

أخرجت من محفظتى دفاتر الأشعار.. وبدأت أتلو، منذ القصيدة الأولى التى غدت ساذجة ومضحكة الآن.. ثلاثون سنة من القصائد مكتوبة لكى أقرأها لك..

نامت الجدة على صوت القصائد.. تمامًا حين بدأت قصائد الألم.. كانت أذنا الجدة التى فى الصورة تستمعان برهافة.. ومع ذلك قررت أن أتوقف عند الدفتر الحادى والسبعين..

لحظتها همست وردة: تابع.. أرجوك. ■

## قصص

# الشراع

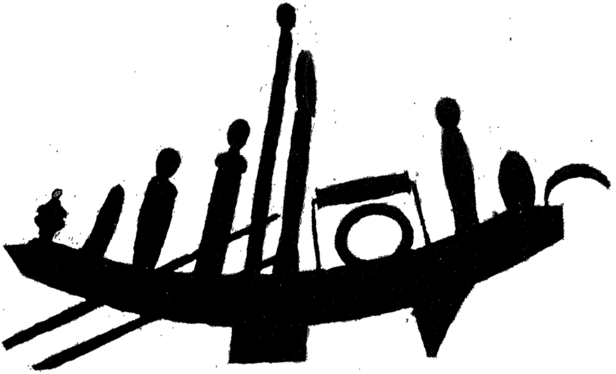
ممدوح عزام

قاقضين، هنا في المكان الذى يسعى معظم البشر للابتعاد عنه، أمامنا كلنا، موحية أنك لا تسأمين، لا تملين من المشى فى الطريق الوعرة الشائكة التى وجدت نفسك فيها.

منذ عشرين سنة رأيتك هكذا،

تعرفين؟ لقد بدأ الأمر لى وأنا صغير، مثل لغز غامض خرب، أحوم حوله، لا أصدق، أغوص فيه، ولا أرى شيئًا، وأعزو الأمر فى أحوال حسنة إلى حالة مؤقتة، لن تلبث حتى تختفى، وتزول، مثلما يزول كابوس. لكنك كنت دائمًا تضعيننى فى أرجوحة الشكوك التى ما برحت تهتز بى، منذ عشرين عاماً. أبغى اللعبة، وأصغى إلى كلماتك الهادئة، الواثقة، الرابضة، عند مفترق أسئلتى الحائرة. تقولين «نصيبى»، أو تقولين «إرادة الله، ياما».

«طيب ليش؟»



لوحة للفنان: عصمت داوستاشي

«يمكن بجيلى السابق عملت شى ذنب»

«وما بتعرفيه؟»

«كيف بدى أعرفه»

«بس الله بيعرفه؟»

«بس الله، وما بينساه»

فأسأل ربى، لم يا ربى؟ما المعصية التى ارتكبتها حتى تفعل بها هذا؟

وأتخيل ما الذى يمكن أن تفعله امرأة كى يعاقبها الله؟

ربما لاحقت بضعة أطفال بالعصا لتمنعهم عن اللعب خلف الدار، أو لأنهم كسروا أغصان شجرة التين الكبيرة، أو كذبت على أبيك، وسبحت فى بركة الزرقا، مثلما كنت أفعل.

أبوك قال لك إن السباحة للصبيان، ولكنك ذهبت مع بضع فتيات إلى هناك وسبحت، ولم يشِ بكن أحد. أو هل دعست مرة قطعة من الخبز؟ أو سببت عمّار؟ هل دخلت المجلس ولم تخلعى نعليك؟ أو ما قلت بسم الله؟ هذا ما استطعت تجميعه لك من الذنوب والمعاصى. فهل يكفيك؟

ثم إن لغزاً آخر قد اندس بين أعطافى. ما سر هذه القوة التى كنت تواجهين بها ما أصابك؟ هنا كان بهاء حياتى. ورق الثمار. ناقوس الغرائب الذى ملأنى بصليله، وقد تركت لى دائمًا فرصة كى أرفع بيارق الخيال، وأسافر فى سهوب الأفكار المعشبة، فأعود محتدماً بدهشة الاكتشاف الفواحة. خذى صوتك مثلا: لا يدرى أحد متى تغنين، غير أننى، كنت، عندما أسمع ترانيمك العجيبة المنبعثة فى فناء الدار، أو من إحدى الغرف، وأنت ترتبين البيت، أو تطعمين أخى، أقف بلا حراك، وفى اللحظة التى ينتشر فيها غناؤك، فيملأ أركان المكان بنشيده. براق شعاع غامض ألق، يضاء سراج يجاوب نواحى دمنا، أنا، وورود الجورى، وزهر المنثور. وكنت تغنين لكل وقت. فأغانى الحسون للصباح، ومواويل الحصاد عند الظهيرة، يعقبها صوت القيلولة الشبيه بالناى. ثم تجمعين أصواتك كلها فى المساء، وتلهبين كالنار حطب نفوسنا، خذى تفكيرى الذى ينشغل بك، منذ دعوْتكِ أول مرة! لا أذكر متى. فسنواتى الأولى تغوص فى رمال الأحلام، وأبدو كأننى لا أعرف فى طفولتى سوى لعبى، وأترابى، وبنتٍ صغيرة اسمها خضراء.

لكننى بعد ذلك دعوْتكِ، عندها بدأ زمن جديد، يهتز بخوف عصىّ، لاينى يتزايد، وحين رأيت إلى جسدك الضامر الذى كساق قمح، ووجهك المبلل بآلام ما تبرح ولا تزول. يديك المتآكلتين كأغصان الخريف، وسعالك المتواصل ذى الأنين الجارح. خفت عليك كثيراً. صدقينى، وقد حاولتُ أم زيد مواساتى، فقالت إنك كنت فى صباك الغابر جميلة كقلب النهار فدهشت، أذهلنى التشبيه، وأمضيت ذلك اليوم. ثم كل السنوات الكثيرة التى توالت، وأنا أحاول انتزاع الصفات من اللغة، والخضرة، وزرقة السماء، والجبال النائية، كى أكوّن صورة لصبية مثل قلب النهار. صرت أراك فى التجوال الملون لخيالى هكذا: «رشيقة برأسٍ مرتفع كرأس غزال، وخدين موردين، وأكتاف ريانة، وعافية تفاحة، وعدو فرس، ثم إذا رسمتك بالأخضر، كنت مثل ورقة. وإذا لونت حواشى الصورة صرت ملاكًا مالئاً مدى شاسعًا من الغيم. خذى دهشتى، وأنا أراك باقية! وقد كان يقينى يرينى بأن جسدك الضعيف لن يصمد حتى الشتاء القادم. أو أرى أنك سوف تغادرين هذا الصيف، ذاك الخريف. لكنك فى كل مرة كنت تنهضين من الممالك المشعثة، والفضاءات المتصدعة، تقفين، وقد انسدل عنك رداء الموت، وتستمرين. لماذا؟ كيف يحدث أنك وقد لوحت لنا تلويحة الوداع، قد عدتِ توقدين نار البقاء؟ من أين يأتيك هذا التشبث بالحياة؟ أقول أنك تتحدّين، أو تحقّرين هذا الضارى الرابض عند شباكك، أو تلقنينه درساً فيما هو جدير ببنى الإنسان، أو أنك تحبيننا، (أنا وأخى وأختى والغرفة الصغيرة) تبصرين زوارقنا التائهة فى الدجنة، تعصف بها الريح، ويجول بها الموج، فتظلين. فمن أين جئت بهذا التحدى؟ تجيبين: «إرادة الله، يمكن بيريد يبتلينى؟»، «يبتليك؟»، كنت أسأله، كل مرة، لم اخترت يا ربى أمى وحدها من بين الأمهات؟ ثم أخجل من نفسى حين أسمعك تهمسين «لا ياما. الله لا يبلى مخلوق بها المرض». ثم إذا حدثتنى خالتى عن يومك الأول وقفت هناك

فاغراً دهشتي وعجبي: ذات فجر، بدأت الآلام الغريبة تأكل أصابع يديك. شيء ما يشبه التنميل أولا، ثم وخز كوخز الإبر ودبيب كمشى العقارب، وطعنات خناجر، أخذت تزداد وتقوى، لم تصدقى ما يحدث، فحاولت تكذيب الألم الجارح، قرصت يديك، مرة أو مرتين. لكنك ما شعرت بأى إحساس. قمت، مشيت. تحركت ببطء، بسرعة. عدت إلى الفراش. دفنت يديك تحت جسدك، ثم حاولت النوم. من ذاك الرجل الذى لا تعرفينه، وقد وقف على ناصية دربك أمام تلة صغيرة، بلا حراك، مثل جذع ميت؟ حاولت تجاوزه فى عتمة غسقية غامقة، فسد طريقك بكمه الذى غشى عينيك، وأغلق بوابتيهما. صرخت: هل صرخت فى الحلم؟ ممكن، لأنك لم تسمعى صوتك، ولم ترى نجدة. واهتزت روحك وقد فطنت للألم الذى أضحى الآن مثل جبل وعر. لا شكل، لا لون لا طعم سوى مذاق المرارة والأوجاع، ونهضت مذعورة، وقد رأيت شعاع الشمس يتلامح فى شقوق الشباك الخشبى، مؤكداً عظم الفجيعة التى حلّت بك. لبست أول ثوب صادفك، ثم اندفعت طائرة إلى الخارج، لترى فى اللحظة ذاتها جدتى التى كادت تجن: «شو إى زعقت مرعوبة مارحت للبير؟!»

ارتجفت، وتصلب قلبك فجأة، وأنت تفكرين أن تشرحى لها حال يديك العجيب، لكن نظراتها الحجرية، ووجهها الشاحب المتخشب، وانعدام الرحمة فى سؤالها الساخط، أنسوك فكرتك، ورغبتك، ووضعوا بينك، وبينها حائطاً من الكتمان، لن يتهدم أبداً.

«رايحة، قلت فكأنها لم تسمع، وكأن روحها، قد امتلأت بهباب أسود لا يغسل، إذ نفرت: «شوكمان؟ لابسة فستان مزهر؟».

كان ترتيباً عجيباً، لم تجيبى، وقد لاحظت، وقلبك ينبض كقلب حمامة، أنك قد لبست فستانك الشجرى الراقص الذى كنت خبأته بعد موت أبى. تذكرى كيف غادرت البيت نحو البئر، وقد استوطنت فيك الجبال؟ تذكرى كيف احتفيت بمصباح الأمل الذى أورق؟. تذكرى أنك سرت فى الصباح الأول، دون أن ترى طريقك لا، ولا النساء العائدات من الورد، ألم ترى طابورهن الواقف أمام البئر؟ لم تشاهدى عيونهن. وكانت مليئة بالدهشة وهن يرينك متأخرة لأول مرة فى العمر. وصلت، كما لو كنت تأتين للمرة العاشرة فى اليوم نفسه، وقلت بمرح انتزعته، من روحك الصريعة، انتزاعاً: «أنى جيت!».

تلك هى وقفتك التى منحتك شكل شجرة. والوحيد الذى فهم أحجيتك، هو أبو إسماعيل، حامل مفاتيح البئر العجوز، الذى قال للنساء، بعد أن غادرت تحملين منشلك المليء بالماء: «سعاد، بدها تموت»

فضحكن من كلماته، لكنه هزّ رأسه فى وقار العراف، وتمتم: «شوفوها!».

ثلاث مرات، تعثرت قدماك بالحجارة، وفى بعد حاكورة علي، طار المنشل عن كتفك، ثم اندلق ماؤه، حاولت إمساكه، فنأى عن يديك المخدرتين العاجزتين، وتحطم فوق الأحجار الناتئة، ما التفت ولا نظرت وراءك، لآهات الذعر تطلقها النساء، ما انتظرت، عدت إلى الدار، وقذفت بالمنشل المدمر، ثم رجعت إلى البئر بمنشل جديد!

كأنّ ما حدث كان مزاحاً لا تشوبه وحشة أو رعشة. وقفت فى دورك، وضحكت، وقلت «وقعت!» فانفجر حشد النساء فى هرج، وضحك خارقين، مليئين بالثرثرة، والنكات، وحكايات العثرات، والسقوط. فيما تجهم وجه أبى إسماعيل، فامتلأ بالغضون، وهمس لك حين وصلت إلى باب البئر:

«أنى عرفت أنك بدك تقعى»

نظرت إليه، فرأيت وجهه النبوى الواجم المؤطر بلحية ناصعة، وأجبت بحزن: «وأنى كمان»

كيف قاومت إذن؟

ليس سهلا على معرفة ذلك، فهذا السر العجيب يخبئه الناس دائماً فى وهاد عميقة من الليل الغائر فى غابة شائكة لا تطال. فأين خبأت نأيك عن الموت؟ كيف أبعدته؟ قولى لى! من إيمانك بالحياة بعد الموت؟ ربما، فما زلت تقولين إننا فى كل جيل نكفر عن ذنوب جيل سابق، أو نثاب على عذاب تلقيناه، فصبرنا. أم من مرأى العجوز أبى إسماعيل، وهو يهوى ميتاً فى قاع البئر.

هل كان نائماً، أم غافلا، أم ناسياً؟ لا أحد يدرى، غير أنه حين تعثر فجأة

بالحجر الطحلبى الزلق أمام باب البئر، وهوى نحو القاع، صاح «لا»، ثم «لا» طويلة كالمطر، تمسك بالحجارة، ببقايا أخشاب عتيقة، تهاوت وراءه بالسلم المهترئ، بالأعشاب النابتة على الجدران، وهو يصرخ لا، حتى انتهى فى القاع.

حين عدت كنت مفتونة بهذا الموت الضاج كعرس، وقد أدخلت عليه ألف تعديل كى تجدى لنفسك تفسيراً لذلك الصوت العميق الغريب القادم من فضاء شاسع، يستحث فيك قوة غامضة وسحرية رأيتها فى اليدين الهرمتين وهما تتشبثان بكل شىء، وسمعتها فى صرخة اللا العجيبة، وفى موسيقى الصمت الهش الرخى، المستسلم الذى أعقب ذلك كله. أمن هذا؟ أم من مرأى الأعمام وهم يتقاسمون كالتماسيح ورثتنا الصغيرة التى خلفها أبى؟ هل تلعنينهم؟ لقد فعلت أتبكين؟ لقد بكيت، هل ترحلين؟ لقد وقفت على حافة الهاوية التى رأيت أننا قد نندفع إليها وناديت لا!! «إننى أصغى لتلك اللا التى تتردد فى القاع العميق لوديان روحى مثل ناقوس، صرخت: لا ثم أضأت مصابيح زرقاء، ورحت إلى حلكة الليل وقلت: نوّر! فماذا رأيت؟: صباحك وأنت تلقطين السنابل وراء الحصادين، مثل طائر. وجهك وأنت تشرقين، حين استطعت أن تشترى لنا، ثياباً من بالة أبى اسكندر. (لن أنسى رائحة النفتالين فى بنطلونى الرمادى ذى الجيوب الأربعة، ولا لون الأزهار فى فستان أختى الذى غطى ركبتها، ثم تلك البدلة الأنيقة التى تزين بها محمود). رأيت أصابعك وهى تنقط دماً، فتربطينها، وتواصلين الخبز ضاحكة كالعيد. أذكر، وأذكر أيضاً أننى رأيت دمعتين تملآن كل المساحة الواسعة التى استطعت أن أحدق منها، وأنا أسمعك تئنين من وجع الأصابع التى ارتطمت بالصاج. فأضرع إليك:

«معش تخبزى ياما»

«ليش؟»

«هاى صاروا يجيبوا خبز»

«طيب ومنين المصارى»

«فأدمدم قائلا مثل رجل أشتغل. أنا أشتغل»

فتبتسمين كرغيف، وتقولين «تقبرنى!»

«أنا؟!»، وأنظر إلى يدى الصغيرتين الراعشتين، فيهلكنى الهلع والخوف، ثم أتوجه إلى ربى وأقول «لا يا الله»، عندها تبعثرين شعرى، بأصابعك، وتهمسين:

«لا تخاف، مش راح موت».

عرفت هذا، والله عرفته. ألا تذكرين يوم جاءوا فجر ذلك اليوم الشتائى البارد؟ كنت أخبرتهم أن أوراقى مخبأة فى غرفتنا. لست أدرى أى مكان ذكرت. لم أشأ أن أظل بعيداً عنك. ريقى جف، وجسدى يبس، وقلبى انكشف فى ظلام السجن، فاشتهيت البكاء على كتفيك الناحلتين، وحين انعطفت السيارة بنا، ورأيت شبابيك غرفتنا. تذكرت أنك لا تحبين الدموع. ترين أن صمت الموجوع أقوى من شكواه. فقويت عزمى، وقلت: «لك يا منازل، ثم رأيتك أمامى فجأة، تشربين الماء. وجهك يتلألأ كنجم، شفاهك أوراق شجر، نقية مثل عاشقة، فقلت لهم (كانوا ينبشون غرفتك، التى طالما عجبت كيف تستطيع يداك المغلولتان الجريحتان أن ترتباها، بكل ذلك الجمال الألف مجنون): «بتخلوه يشرب منه معى؟». ثم سقيتنى كأساً وابتسامة رضى. بعد هذا سألت:

«شو بدكم ياما؟ قولوا لى!»

«وراق. وراق خباها ابنك هون»

«وراق؟ ما فى بغرفتنا ولا ورقة. مبارح خبزت عليهم. ما ظل عندى قصل، ولا جله وخبزت عليهم، وهاى الخبز... بتاكلوا؟» فاختطف أحدهم رغيف الخبز الذى قدمته لهم، ثم نتفه، ورماه.. عندها، عرفت يا أمى، فقد وقفت كالموجة، ثم دققت صدره بقبضتك وقلت: «أنى قلت لك ياما. وطعميتك خبز، وأنت خزقت الرغيف؟»

ألا تذكرين؟.

ستروين لى يا شراعى، كيف أمضيت ذاك النهار؟! كيف جمعت أشياءنا ثم رتبتها أو غسلتها، ثم تروين لى، كيف رتقت حزنك أوليلك! كيف داويت آلامك الطافحات.

هل تفعلين؟ متى تفعلين؟ فها أنذا، حين جئت، كنت ممتلئاً برغبة فى عناقك، أو فى أن أضع رأسى المتعبة

على ركبتيك كى تغنى لى. فماذا وجدت؟ كنت نائمة، لكنك قمت لملاقاتى، نفذت ذلك دون أن تتركى لى الفرصة كى ألاحظ ضعفك. تلاعبت قليلا بجسدك، نفحته قدرة لم تطل، فما مضت برهة حتى خارت قواك، تلاشت. واتكأت على وقلت «أعدنى»، ثم نمت طويلا، فاعتقدت أنك تتنزهين على رصيف راحة مؤقت أو فكرت أنك تضحكين علينا «لا تعجبنى هذه الكلمة، صدقينى».

امتلأت غرفتنا ببكاء أختى الناعم. حتى إذا استيقظت، مسدت شعرها، وغنيت لها موالا من مقام الصبا، ثم حدثتنا عن شيطنات محمود، وذكرتنا بأبى، بعدها، قلت لى: «ها لشتا بارد. دفى اخوتك، ثم لوحت لنا وتمتمت «أنى رايحه».

«لا تروحى»، صرخنا جميعًا، فابتسمت، وبقيت ساهرة بيننا كالقمر، حتى ظننا أن الموت (هذا الذى كنت تطردينه بالعصا كل مرة) قد رحل.

فانتظرت نومنا، وهدأة الليل، واختفاء البروق، وانفتاح الطريق الإلهية الصاعدة، ثم رحت. فلما جاء الطبيب فى الصباح (كنا نرى أنك لا تزالين موجودة) فحص جسدك، وراقب عينيك، وقلب اليدين والساقين، ثم نهض حزينًا، وطأطأ رأسه.

تعرفين ماذا قال لى؟ كان صوته مبحوحًا وحائرًا، وهمس: «عجيب، كيف ظلت؟ لازم تكون راحت من عشرين سنة. ■




للفنان : عصمت داوستاشي

## قصص

# ديـن .. تـدان !

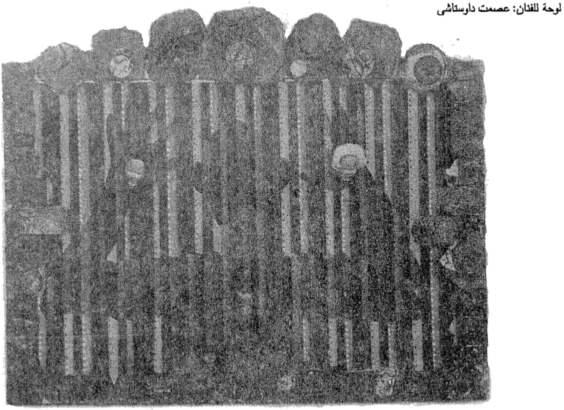
حسن م.يوسف

قاص وسيناريست يعمل بالصحافة، صدر له ثلاث مجموعات قصصية:
«العريف غضبان» «قيامة عبدالقهار عبدالسميع» «الآنسة صبحا».

فـا عندما سمعت فهيما ابنها البكر مصطفى يقول إن أصل الإنسان قـرد لم تلعن أباه وأبا المدارس وأبا الذى تسبب فى بنائها، كعادتها، بل حطت يدها على خدها وشردت مع أفكارها. وقد خيّب هذا أمل سليم، رفيق ابنها مصطفى، الذى لايأتى لزيارتهم إلاّ عندما تحكه عظام أجداده، فهو يتلذذ بشتائم فهيما التى تنزل على قلبه كالعسل! لذا يحاول أن يستغضبها، كى تلعنه وتلعن سنسفيل أجداده. يومهـا، كانت عظام أجداده تحكه! لذا تظاهر بالغضب الشديد، وصاح فى وجه صديقه متفتفًا ناثراً لعابه فى الهواء كالجمل الهائج:

ـ «قـرد ياخـدك وياخـد هالحكى! الإنسان قرد يا ضلالى! الإنسان قرد! أعوذ بالله! هذا كلام ملاحدة كفّار! ما يخافون المنتقم الجبار! سامعة يا خالتى فهيما؟! سامعة كلام ابنك!»

لمعت عينا سليم متـوقـعًا أن تمطر فهيما وابلا من الشتائم عليه وعلى ابنها



لوحة للفنان: عصمت داوستاشى

وعلى المدارس وعلى علومـهـا الكافـرة، لكن ظنه قد خاب، إذ نظرت فـهيما إليه ببرود وقالت له بلهجة مؤنبة:

ـ «عـمّـال تفـتـرى على رفـيـقك يا حرقوص الحصيدة، يا منتن! إى لكن يا عمى، صدق المثل: أبوك بصل وأمك توم فمن اين رح تجيك الريحة الطيبة ياوجه الشوم».

ضحك سليم ملتذاً بهذه الشتيمة، قال متصنعًا الانزعاج:

ـ «أنا بعمرى ما افـتريت عليـه! ما سمعتيه عمّال ينطق بالكفر قدّامك!؟»

ـ «واين الكفر بكلام مصطفى يا ابن عزيزة القرعة وعبود المعنطز؟!»

استبشر سليم خيراً بهذه الشتيمة، قال متظاهراً بالانزعاج:

ـ «ما سمعتيه عمّال يقول إنه أصل الإنسان قرداً؟»

قالت فهيما:

ـ وما لـه القرد، بسلامـتك؟ مـا هو خلقة الله متلك ومتله! أشهد بالله، إنه قرد واحد بيسوى عشرة نسانيس من شكلك وشكله!»

عندها حملق مصطفى فى وجه أمه دهشًا، ثم ألقى خطاباً مجّد فيه موقـفـها المتفهم للنظرية الداروينية، معتبراً ذلك بمثابة انتصار للعلم، ودليل ساطع قاطع على أنها ابنة أصل. غمز مصطفى سليم فـأمـسك الآخـر بطرف الخـيط وقـال بحماس:

ـ «علىّ ما علىّ إنك كنتى فى الجيل الماضى عالمة كبيرة مثل مارى كورى.»

نقزت فـهـيـما عندما سمعت كلمة «كـورى» صـرخت فى وجـه سليم بغـيظ واستياء:

ـ «مثل كورك يابزونك، يا أندبورى، يا قليل الأدب! الله يلعن أبو النّفـضك! ياشرشوح يابو لسان زفر!»

حاول سليم أن يفهم فـهيما أن مارى كورى عالمة كبيرة ومشهورة فى الدنيا كلها، لكنها لم تسكت إلا بعد أن غسلته بوابل من الشتائم المقذعة التى لم توفر «كوراً» فى عائلته. لكن ذلك لم يشبع نهم سليم لشتائم فـهيما. وما أن خـيم الهدوء مجدداً حتى حدق سليم فى وجه رفيقه مـصطفى، ثم قـال مـتظاهراً بالجـدية والاندهاش كـمـا لو أنه قـد اكـتـشف أمـراً خطيراً.

ـ «تعـرف؟ البـاين إنه كـلامك مظبوط! إى بشرفى!»

التفت سليم إلى فـهيما ثم مد يده إلى أذن ابنها مصطفى وشدها إلى أعلى كمن يقوم بتجربة فى الكيميا! ثم قال:

ـ «يخـزى العين أدنه مـا أطولهـا! شوفى، شوفى! أكيد هالشى دليل على أنه أصل الإنسان قرداً» قال مصطفى غامزاً سليم من طرف خفى:

ـ «أنا مـخـوّل! بشـبـه خـالى هانى الخالق الناطق!»

لم تكن فهيما معجبة بابنها مصطفى، لأنه، مثل أبيه، رخو مع نفسه، قاسٍ مع الآخـرين وهو فـوق ذلك قنّاص فـرص لايوفر أحداً، حتى أمه وأبوه! لذا شعرت بالغـضب عندمـا رأته يغـمـز سليم من طرف خفى كما لو أنه يستخف بها، فما كان منها إلا زمت شفتيها وقالت لابنها محوّصةً عينيها:

ـ «أنا مـا أعـرف إذا كـان أصل الناس قرود، مثل عمّال تقول، يانطفه حرامه! لكن أنا متأكدة، إنه أنت، وختيار النحس أبوك! مـا أصلكم قـرود.. أصلكم، أولاد أفاعى!»

لم يندهش ابنها لسماع كلامها بقدر دهشتها هى! فقد عاشت حياتها خانعة، خـاضـعـة، لهـا فم يأكل، لافم يحكى! وهاهى فـجـأة بعد عـشـرين عـامًـا من الخنوع والطاعة تشتم زوجها، أمام ابنها ورفيقه!

كانت متأكدة أن ابنها الرخو النمّام، سـوف ينقل الكلام لأبيـه الذى لايعـرف الرحمة، لذا توقعت أن يستغل الأب غياب أولاده عن البـيت عـصـر ذلك اليـوم، وينهـال عليـهـا ضـربًا بنصـاب الفـأس، فيطرحـهـا فى الفراش لبضعة أيام، كـما فعل فى الماضى مراراً.

مضى الوقت ثقيلا، مليئاً بالهواجس، وعندما رأت فهيما زوجها متجهاً نحوها فى الموعـد الذى توقـعـتـه، أيقنت بدنو عـقـابها. وغـمـغـمت فى سرّها: «جاك الموت يا تارك الصلاة!»

كان وجهه شمعياً، متشنّج العضلات، شديد الشّحوب. وقد أعماها خوفها، فى البداية، عن رؤية التغير الذى طرأ على هيئته، فانكمشت منتظرةً ماسيبدر منه. اندهشت عندما رأته يتهالك إلى جانبها على الكرسى، بدلا من أن يحضر نصاب الفأس من وراء الباب ويشبعـهـا ضـرباً كعادته. نظرت إليه بعينين متفحصتين، فلم تكد تتعرف فيه على زوجها الجبّار الذى أذاقها المرّ منذ أن مات حبهما قبل سنوات طويلة. كـان سلوكه غـريبـًا، لذا ظنت أن أمّه التى تعيش فى بيت أخيه قد أصابها شر. قالت له بجزع:

ـ «أمك بها شئ!؟»

هزّ رأسه بالنفى، مسبلا عينيه، راخياً فكّه، كـاشفًـا أسنانه النّخرة المسودّة من فرط التّدخين، مرهفًا سمعه كـما لو أنه يحاول انتشال ذكرى مطمورة بالطمى فى أعـمـاق روحـه المليـئـة بالأشـبـاح والظلال.

ـ «مالك يابن الحلال! إحكِ سيّحت ركبى!»

ـ «عفوك يا رب!، العمر راح، كأنّا لارحنا ولاجينا!»

فى الفترة الأخيرة بدأت أحس أن يداً ما، تمتد إلى جيوبى أثناء نومى أو أثناء غيابى عن البيت وتختلس ما أتركه فيها من نقـود، وقـد تأكـدت من ذلك أوّل البارحة تماماً، فقد تركت فى جزدانى خمسمائة وخمسين ليرة، وعندما عدت، لم أجد فى الجزدان سوى خمسين ليرة فـقط، كنت متـأكـداً أن الفاعل هو إما زوجـتى، أو ابنى مـصطفى! ولأنى لم أستطع أن أعـرف، بشكل قطعى أيهـمـا الفـاعل، فـقـد وضـعت فى ذلك اليـوم، خمسمئة ليرة أخرى فى الجزدان على مرأى منهما كليهما، ثم خرجت، للعب المنقلة، كـعادتى عـصـر كل يوم. لكنى بدلا من الذهاب للعب المنقلة فى بيت محمود الشب، درت حول البيت بسرعة وعـدت اليـه خلسةً، دخلت إلى الغرفـة الوسطى، المعتمة، التى تستعمل كزريبة وكـمـخـزنٍ للتبن. وقـفت خلف البـاب الواصل بين الغـرفـتين، كـاتماً أنـفـاسى، منتظراً مـجىء الحـرامى، كى أفشّ غِلّى فيه!

مـضت ربع سـاعـة وأنا أنتظر وراء البـاب، وعندمـا يئست تمامًا من قـدوم الحـرامى، ومـددت يدى إلى البـاب أريد الخـروج، سـمـعت وقع أقـدام تقـتـرب، وضعت عينى على ثقب المفتاح فرأيت ابنى مصطفى يدخل إلى الغرفة الأخرى، على رءوس أقدامه مـتلفتًا حـوله. اتجه صـوب الجـاكـيت المعلقة بمسـمـار إلى الجدار. التفت إلى الخلف، ثم مد يده إلى جيب الجاكيت الداخلى وأخرج الجزدان.

سحبت الباب بعزم مندفعًا نحو ابنى المنهمك باخراج الخـمـسمئة ليرة من الجزدان . بهت الولد عندما رآنى، فوقف فى مكانه وقد شلّته المفاجـأة. أطبـقت بيدى على صدره، لففت قميصه على يدى وهززته صارخاً:

ـ «ابن الكلب! علّمناك بـالمدارس حتى تصير حرامى!»

دفعنى محاولا التملص من قبضتى، فما كان منى إلا أن رفعت يدى وأهويت بها على خده.

صاح بى:

ـ «لاتضرب!»

رفعت يدى أريد صفعه مجدداً فأطبق بيده على معصمى بلهجة مهددة:

ـ «قلت لك لاتضرب!»

رفعت يدى فرفع يده.!

حلمك ياربّ! خمس وثلاثون سنة... كأنا لارحنا ولاجينا!

كان قمباز أبى معلقاً فى المكان نفسه، وقد جئت كى أفعل الشىء نفسه، فاندفع أبى نحـوى من البـاب نفسـه، وأمسكنى المسكة نفـسـه، وهزنى الهـزة نفـسـه، وصفعنى الصفعة نفسها، فصحت به الكلمة نفسها: «لاتضرب». وعندما حاول ضربى من جـديد كـمـا حـاولت ضـرب ابنى، أطبـقت بيـدى على مـعـصـمـه وصحت فى وجهه بالكلمات نفسها:

ـ «قلت لك لاتضرب!»

وعندما رفع يده، رفعت يدى...!

حلمك يا حليم! كأنا لارحنا ولاجينا!!

هزت فـيـهـمـا زوجـهـا وقد أفزعـهـا شحوبه الشديد، صاحت فيه بلوعة:

ـ احكِ يابن الحـلال! قطعت قلبى! إحكِ!

حـملق إبراهيم فى الفـراغ وهو يرى تلك الذكرى تنبثق من أعـمـاق ذاكرته

المليئــة بالطمى والأشبــاح والظلال. ارتعشت شفته السفلى، وتشنج حنكه كما لو أنه يختنق أو يوشك أن يعوى.

لم تكن فهيما قد رأت زوجها فى مثل هذه الحالة مطلقًا فأخذت تهزه من كتفيه وقد انتابها الذعر:

ـ «بسم الله الرحمن الرحيم! مالك يا إبراهيم!؟ إحكِ، قطعت قلبى!»

ابتلع إبراهيم لعابه بصعوبة هائلة، ثم نظر إلى زوجتـه وقـد اخـضلت عـيناه بالدموع. كان فى عينيه اعتذار وشىء مـن الحنان القـديم، انفـجـرت فـهـيـمـا بالبكاء:

ـ «احك يابراهيم! قطعت قلبى!»

«حلمك يا رب! النظرة نفسها، الحركة نفسها، الصرخة نفسها، اليد نفسها!!» غمغم إبراهيم بصوت مسموع:

ـ «والله لـو ضـــربت أبى لكان ضربنى!»

سألته فهيما بلهفة:

ـ «قصدك مين؟!»

هز رأسه بشرود، غمغم قائلا:

ـ «هى حكاية قديمة! قديمة كتير، كتير!»

غمغمت فهيما بقلق:

ـ «ماعم أفهم عليك! كأنك عم تحكى بالتركى!»

هز رأســه بأسى، تنهـد كـمن يرى عمره ممتداً خلفه، قال بلهجة متحسّرة:

ـ «إى لاتواخذينى يا أم مصطفى، أنا طول عـمرى كنت أحكى بالتركى!»، ثم نهض متثاقلا، وسار نحو بيت محمود الشب حيث اعتاد أن يلعب المنقلة عصر كل يوم! ■

ق

## قصص

# ثلاث حكايات من بيته

غالية قباني

قعندما كان يقف فى منتصف الدار بقامته العالية رافعًا رأسه باتجاه شبابيك الغرف، وعيناه على أصص الزرع الغافية فوق أطرافها، فإنه كان يملك اليقين بأن النهار لن يطلع من دون صياحه.

كان الجد ساعة العائلة فى كل الفصول، ينكشهم بصوته الجهور الذى يصير أحياناً عصاً تلط أجساداً استسلمت للذة الرقاد الأخيرة.

- لن يفزّ أحد من فراشه قبل أن تقيس الشمس نصف مساحة الحوش.

يقول كلامه هذا بانفعال رداً على تأفف أو انزعاج يصدر عن أحبال صوت طال استرخاؤها فى ساعات الليل. ثم ينزل بهمة ديك بهى بضع درجات إلى الحديقة المنخفضة قليلا عن صحن الدار، يزور أشجار الفستق الحلبى والتين والرمان. يساعده طوله الفارع على



لوحة للفنان: عصمت داوستاشى

الوصول لأغلب الغصون والثمر، يزيل ما تيبس، ويمسح ما اتسخ. يفرح عند إطلالة أول ثمرة نضجت فيقطفها ويعود إلى الحوش، ليلقم من استيقظ بعضًا من طعمها الممزوج بندى الصباح وخشخشة تنفسه الصادرة عن ربو أصابه متأخرًا.

«أم منير» يقولها منغّمة وهو ينادى على الجدة العائدة إلى لذة الرقاد بعد صلاة الفجر.

نداء لن يتكرر إيقاعه إلا نادرًا بقية النهار. إذ ستعلو حدة الصوت مع ارتفاع الشمس، فلا يسمع إلا نزقًا ملحاحا فى كل ما يطلب، يستعجل طعامًا طال مكوثة على النار، أو يصفق بيديه إشارة لمصلين تأخروا فى وضوئهم وقد وقف ينتظر على سجادته أن يؤمهم فى الصلاة.

فى مساءات الصيف كانت الصلاة الجماعية تتم فى باحة الدار التى تتوسطها شجرة توت تعملقت وشمخت، واستطاعت جذورها حتى شكلت تشققًا مرتفعًا فى الأرض المبلطة. فى تلك المساءات يخشع الهواء أمام ترتيل الجد لآيات قرآنية قصيرة وتوشك شجرة التوت أن تسجد مع الجمع عندما يهمى بقامته للركوع.

اثنان ما كان يصيح بهما ساعة الصلاة. النساء، كى لا يحرج طبيعتى الفسيولوجية المانعة للعبادة أحيانًا، والخال الكبير الذى يتركه لقراءات أفسدت دينه ولم تفسد أخلاقه كما كان يردد. مسترجعاً ظروف عوز أجبرته على اقتلاعه من المدرسة، كى يساعده فى رأب الصدع الذى تعرض له الدكان الصغير فتخلخلت معيشة البيت. وهناك فى معمل عتيد وصل كلام جديد لرأس الخال، لم يعرفه من قبل بيت بسيط، تدور جلّ قضاياه حول لقمة العيش.

متى كان يجد الوقت لتعلم هذه اللغة الجديدة!!..

فاليوم يبدأ مبكرًا بين ضجيج الآلات، وينتهى قرب المغرب حيث تبدأ وجبة الأكل الرئيسية ومراجعة دروس صف البكالوريا. وعندما يهمى منهكًا، متعبًا فوق كتابه، يقترب أحد الجدين ليستل ما بين يديه، ويمدد جسده المرشح لإنهاك آخر فى النهار التالى. ثم يطفئ الفانوس الذى يعمل على النفط بأنفاس أكثر حرقة من اللهب على الابن البكر المشتت ما بين كدٌ وعشق. لسنوات طويلة استمر الجد يحضر حاجيات البيت من اللحم والخضار مبكرًا، غير منتظر لحلحلة كسل أبنائه، أو تعاليهم على حمل أغراض قد تمس ثيابًا مكوية ونظيفة، لربما شوشت على إعجاب بنات «أبوهاجوب»، الجار الأرمنى الذى اعتاد وعائلته الجلوس فوق مساحة فيء الصباح فى الجهة المقابلة.

ينزل الجد رجات من الطريق العام، منهكًا، تفح أنفاسه الطالعة من رئة تعبة وقلب راح يصدر إنذاراته للجسد الفارغ. يصيح أبوهاجوب محييًا بلغته العربية المؤنثة: «يعطيك العافية أبو منير». لكن أبا منير لا يقوى لحظتها إلا على غمغمة صوت، فيفهم جاره الأرمنى من حركة شراشيب الطربوش الأحمر أن الجد يرد له التحية، قبل أن يحمل الأغراض مرة أخرى ويقترب من الباب الحديدى الأسود ذى الحبوب النافرة، يدفعه بأقصى ما تملكه قدمه الضخمة فى تلك اللحظة.

صوت الباب يتوجه كصفارة إنذار إلى الجدّة التى تسرع كدجاجة فزعة لاستقبال سيد البيت بتعليقاتها الدائمة عن فرحه هو وأمه بولادة الذكور وها هو يتصرف كما لو أن خلفته جميعها من البنات.

## -٢-

لم يتوقع أى من الجدين أن تأتى أخطر المشاكل من الابن الأكبر منير الأحنّ، والأكثر خلقًا وطيبة.

بدأ الأمر عندما طُرق الباب بشدة من قبل مجهولين. تتذكر الجدّة المرّة الأولى تمامًا. كانت قد أنهت صلاة الفجر مع الجد وسبقها إلى النوم عندما انطلقت طرقات سريعة على الباب وسألها صوت غريب وكريه عن ابنها.

كانوا كثرًا ومسلحين. انتشروا فى أنحاء البيت، يقلبون الفرش، ويخرجون الأوراق والكتب، ويفزعون أهل الدار. انجلى غموض الحادثة فى اليوم التالى. الابن الأكبر ملاحق سياسياً. والبلاد كرة لعب تتداولها أقدام العسكريين بين انقلاب وآخر.

صارت الزيارات الليلية طقسًا يتكرر أكثر من مرة فى الشهر، مع تفنّن فى الاقتحام. وتكرر التفتيش مع ذات السؤال الموجه إلى عيون أذبلها النوم، وأرواح

أظلّها الفزغ. لم يكذب واحد منهم عندما أنكر معرفته بمكانه.

كان أجاد التخفى والاختفاء، وسيظل هكذا لسنوات طويلة. أسئلة كثيرة ظلّت عالقة فى حلوق الأهل تخشى الخروج فيتأكد السر. والمرّات القليلة التى تسمح بمشاهدة الابن كانت من السرعة والاختصار، بما لا يتيح شرحاً أو تفسيراً.

وقت بالكاد يكفى لضمّة الصدر وسماع لهاث القلق. عيونهم الزائغة تخوفاً وحبا سألت عينيه الثابتتين الواثقتين، فما انعكس فيهما غير بريق يصدر عن متيّم بفكرة.

ومرّة فمرّة تحوّلت الحيرة إلى كلام منطوق، واضح ومباشر، ألقاه الجد فى وجه ابنه حين التقيا خلسة:

يقول الناس إنكم كفرة. وإنكم ضد الوحدة مع مصر.. هل هذا صحيح يا ابنى...

سقط السؤال الصريح على صدر الابن كأنه كيس رمل ثقيل. كيف يلخص للأب البسيط محاضر جلسات ونقاشات التهمت أياما وليالى طوالا!.. وهل يمكن أن يقرب ما بين مسارى حياة لا يتشابهان فيها بغير الصدق مع النفس. نعم الصدق. «هل تصدّقنى يا أبى؟». أخرج الجملة التى كان يبحث عنها فى داخله كى تكون أرضية مشتركة صالحة للحديث بين أب يتلقى المسلّمات ويعيد إلقاءها على من حوله، وشاب من صلبه يسعى للتغيير فى كل شىء.

تصدقنى يا أبى؟.. كرر السؤال بتوسل يقارب التمنى.

ـ لم تكذب علىّ مرة.

عندما قالها استحضر فى قلبه ابنه الذى يعرفه فاطمأن وما عاد يهمُّ أن يسمع بقية الإجابة التى ستجىء تحصيل حاصل. لكنه سمعه يقول:

ـ نحن ضد الظلم. هل تكون أنت معه لو تمّ باسم الله أو باسم الوحدة. أو باسم أى معنى جميل آخر!..

مسحت العبارة حبّات العرق على جبين الأب، خفّ احتقان وجهه المحمر، وعاد الحاجبان المنعقدان إلى استطالتهما المرتاحة.

تغيرات كثيرة طرأت على الأسرة فى منتصف الستينات، إلا أنها ظلت هامشية لا تشوش على القضية الأساسية زيارات الغرباء لم تتوقف، إنما تباعدت، تاركة خلفها شبحاً يثير ذعراً خفيًا فى قلوب الأهل والمعارف إن صدف والتقوا بالخال أو سمعوا بعض أخباره مثل زواجه وانتقاله إلى بيروت، يتحول من رجل ملاحق إلى أسرة ملاحقة.

### ـ ٣ـ

إنها الأخبار التى ستظل الأكثر طغياناً على تفاصيل حياة أفراد البيت الكبير. ربما شوّشت عليها مرة حادثة تخصّ الجدّة التى طرحت قراراً مفاجئًا وحازماً.

إنه قرارها الأول فى حياة زوجية اقتربت من الأربعين عاماً. ستذهب إلى الحج هذا العام.

كان القرار واضحًا، تفوح منه رائحة التشبّث العنيد، والتحريض القادم من مكان بعيد. خمّن الجدُّ أن ابنه شجّع أمه على هذه الخطوة عندما زارته فى بيروت. فعادت تحمل معها بذرة التمرّد. ولم يكن يرفض، فسنوات العشرة الطويلة شذّبت حدّته وسطوته عليها إنما حزن وصمت كمداً، وهو يدارى غصةً سعى لأن يخفيها فى صدره.

أربعون سنة مرّت على زواجهما لم تتح لهما فيها فرصة الحج معا. كانت المعوقات فى البداية مادية. ثم جاءت تحذيرات الأطباء المشككة بصمود قلب متعب. إما إنهاك تستلزمه طقوس هذا الواجب الدينى. وها هى أم منير تقرر فك الارتباط مع حالته والسفر بمفردها.

أيام قليلة وتكشفت معاناة عاشق ولهان. فجأة تعرّتْ جهامته وضؤلت كبرياؤه، ففضحه غيابها القاسى أنه كان مستنداً فى كل خيلائه إلى جسمها الضئيل يلحق به فى كل أنحاء الدار. تلبى الطلبات وتستمع إلى نزقه الثرثار كأنه الحاكم المطلق، وكأنها شعبه المستلب.

يستنشق رائحة الفراغ خلف غيابها. لم يسدّه ضجيج بيت يعجّ بالأحفاد وببعض من تبقى من أولاده. البيت موحش بدون أصداء كلماتها القليلة وهى تردّ النداء أو هى تتلو دعواتها فى أعقاب كل صلاة.

عندما أُخبرت الجدّة أن أبا منير بكى شوقًا والتياعاً تضرّجت بشرة وجهها من مفاجأة العمر، وحسمت شكاً عاش فى سرّها طويلا. رفيق العمر يحبها، بل فضحته رجفة روحه لحظة دخولها البيت. جلب لها كأس ماء لتبلّ ريقها وقلبها معا. وحضّر إبريق الشاى بنفسه ليرتشف بصحبتها الهنيّة مشروباً ساخنا يدفئ برودة بيت تسرّبت حرارته بغياب ربّته الكبيرة.

ما عاد صوت الجد يُسمع نزقًا ملحاحاً إلا نادراً. وبدلا من ذلك ترددت فى أنحاء البيت أصداء صوت منغّم يدندن أغانى عبدالوهاب والقدود الحلبية. ومن طيّات صوته تتسرب للسامع رسائل وله وسعادة جديدة قفزت فوق مشاكل العائلة الكثيرة.

حال لم تطل طويلا، إذ سقط بعدها الجد صريع قلبه المنهك من عطب مبكر وعشق متأخر.

-٤-

تتفقّد سنىّ عمرها الثمانين مستعيدة وجوها غابت لمختلف الأسباب.

تسترجع وقائع زمنها مع الجد.

حبيب تعرف وجهة رحيله. قدرٌ لاراد له.

البنت الكبرى رحلت إلى الخليج مع زوجها وتبعها أحد الأخوة. الذين غابوا فى العائلة غيّبهم الموت أو الغربة. حتى ابنة أبى هاجوب تعرف سر غيابها. رحلت مع شاب مسلم تزوجته.

تملك تفسيراً لكل غياب إلا غيابه، ابنها البكر.

ليس لديها غير ما يتيحه خيالها اللائب، أو ما يقرؤه خيال فتّاحات الفال. مرة قالت لها واحدة:

أراه يجلس مهموماً فى مكان ضيق ومعتم، هو، والله أعلم، مكان عند الحكومة. ■

## قصص

# يا فدوى

إبراهيم صموئيل

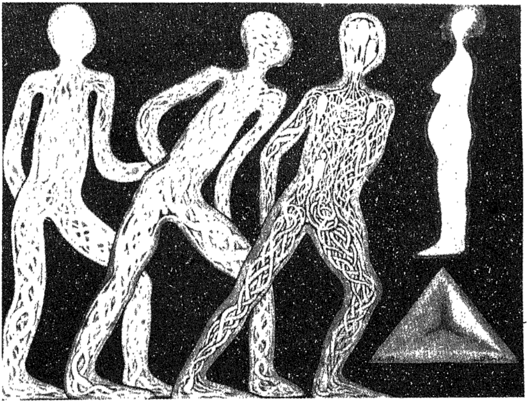
قامعًا، تشويحة يده في فضاء الباص وصوت كالفحيح نتأ منه .. جعلاني أظن أن الجالس إلى جانبي مصاب بمس!

وجهه، حين خطفته بنظرة عجلى، كان صامتًا عن لغم حاذرت انفجاره بمطابقة رقم مقعدي مع رقم بطاقة السفر.. ثم داريت أكثر بالتطلع إلى الطريق الذى مضى، للتو، بالاتجاه المعاكس للباص.

ـ شيء يجنن يا رجل..!

داهمني الصوت المتهدج قبل أن أدرك أنه يعنيني. كان صوت الرجل الجالس قربي حذاء النافذة. تكلفت ابتسامة وأنا أنظر إليه، فلم يتكلف شيئًا سوى أنه تابع يخاطبني بعينين سكرانتين:

ـ أقسم لك بالله طق عقلي! عشر سنوات مثل السمن والعسل! ما قصرت يوماً ولا قلت لا .. العمى!



لوحة للفنان: عصمت داوستاشي

نبر يضرب ساقه بيده، يدفعها ثم يسحبها على امتداد الساق وظهره ينثنى ويستقيم قلت لأمسك الحديث:

ـ خيراً إن شاء الله..؟ يظهر...

غير أنه أدار وجهه نحو النافذة، فأتانى صوته كثيفًا مرتداً من ارتطامه بالزجاج:

ـ نعم.. صدقنا وآمنّا أن الدنيا غلاء!.. يا ستى وغلاء مثل الكذب كما تقولين! طيب.. يعنى هذا يا فدوى...

التفت نحوى، فأجفلنى اعتكار وجهه:

ـ يعنى إذا كانت الدنيا غلاء يا رجل.. العمى! مصيبة! بالله عليك ليست مصيبة؟ هززت رأسى أهم انتهاز فرصة.. لكنه تدفق:

ـ أكان ينقصنا !؟ ألا تكفى عيشة الزفت التى نعيش؟! أول بطن.. والثانى.. فى الثالث خلفت توءم. أربعة أولاد يلزمهم خرج مال! وأمهم وأنا؟ صرنا ستة ثم.. أجرة البيت؟ قال بيت قال! قل خم دجاج يا رجل ولا تخف الأسيدى إحسبها ١٢٠٠ ليرة من الشركة و ٨٠٠ ليرة من محل أبى ماجد بعد الدوام. ماذا أعمل؟ أقطع نفسى!؟

تصيدت فرصة سؤاله لأسأله.

ـ سيدى، الحال من بعضه. لكن..

لم يفسح لى مجالا ولا سمعنى ربما

ـ يدلف البيت؟ نرقعه. الأولاد عرايا؟ ليسوا أحسن من الذى خلفهم! يلزمنا ألف غرض وغرض؟ صحيح. ولكن نظل نلهو بالمقصقص حتى يجيئنا الطيار. نعم. نظل نلهو بالمقصقص، وإلا ماذا نفعل؟! قال ماذا؟! حسان! يا أخى حسان معى بالشركة وشغيل مثلى.. أى نعم. ولكن حسان يشتغل بالتهريب إضافة على شغله بعد الدوام. يا عمى الله الوكيل أنا لا أعرف تهريب صوص ابن يومين! لأسيدى.. ولا بيع الساعات وبناطيل الجينز! يا أخى سرقونى.. جربت وسرقونى. لا أنكر. حقها. ولم الكذب! صرنا على الحديد فعلا.. غير أن ما تفكر به من أنها..

اختنق بصوته فغيب وجهه فى الزجاج ثانية كأنه يحاول اختراقه حرت فيما يقول وفيما أقول. وجدتنى مأخوذاً الى مجهول كلامه.

حاولت أن أخمن فتهت أكثر. عدت أدارى مصيبته الغائمة بلهو منتظر. أرجعت ظهرى ووكأت رأسى إلى مسند المقعد، ثم أخرجت سيجارة وقدمتها له:

ـ بسيطة يا شيخ.. دخن عليها تنجلى.

باح مهدوداً:

ـ والله لا يجلوها غير ربك يا رجل. تركت الشراب حتى أوفر وبعدها تركت الدخان أيضًا. ماذا على أن أترك؟ حياتى!! لأ. أنا لا اتهمها. المخلوقة ست بيت ومدبرة. يشهد الله إنها أحسن منى، أصلا لولاها لجرجرتنا الكلاب، لكن الأولاد...

اقتحمت كلامه حتى لا أبقى مثل الاطراش فى الزفة:

ـ فعلا يظهر الأولاد هم..

ـ وأنت قلتها. يرحم أمواتك. المشكلة إنه لا فى صدرها حليب ولا فى السوق.. ويا من ترى الأولاد يتناوبون المرض. طيب.. مشافى الحكومة ما فيها دواء.. أجلب من بيت أبى؟! هذى حالنا. طيب هاتى ما عندك!.. أعطنى حلا!!

فى تلك اللحظة، انحسر الهدوء عن وجهه وفاضت ملامحه رعباً:

ـ ماذا!! قالت هذا حل!؟ يا جماعة الخير قالت هذا حل! يعنى إما أن تكون قد جنت .. أو أننى جننت!!

وراح يخبط يديه على ساقيه، فيما تعاظمت دهشتى وتفشى سؤالى المعلق على شفتى. وعلى غير توقع.. أطلق ضحكة عجفاء موتورة كادت تيقن ظنى أن الرجل ممسوس.

ـ صدقنى.. ليس ألعن من أن تكتم أوجاعك يا رجل خنقنى الصمت وقتلنى التستر. منذ شهرين وأنا أعيش دنيا غير دنيا كاتماً ما أخبرتنى به. أقلبه على ألف وجه فيقلبنى مثل فروج على نار جهنم!

كنت جالسًا أجمع وأطرح مصروف البيت لا علم ولا خبر.. يا غافلا لك الله.. حتى جاءتنى تقول يا رضوان.. إلى متى؟ قلت: خيراً إن شاء الله يا فدوى.؟ علمى علمك! قالت يا رضوان لا طويلة ولا قصيرة.. عمرنا شحاذة.. والأولاد يكبرون بين الموت والحياة.. والغلاء ذبحنا. يعنى باختصار أريد أن اشتغل.

مـال نحوى فبدأ فى عينيه التماع غريب موحش. همس كأنه لا يرانى:

ـ وما أدرنى!؟ فى البداية قلت لها: والأولاد يا فدوى؟ قالت يدبرها الدبار. قلت أسايرها: ستى يدبرها... ولكن ما ستشتغلين يا خانم بشهادة الكفاءة التى معك؟؟! قالت: لن أشتغل بشهادتى. عجيب! قلت وماذا إذن... بالفهلوية؟ قالت مكسورة كما لم أرها يوما: لا يا رضوان.. سأشتغل. نعم سأشتغل.

شبح الاصفرار وجهه، فاستسلمت مذهولا، لم أنبس ولم حاول. تابع كأنه فى غيبوبة:

ـ فى البداية لم أرد أن أفهم يا رجل. لو فهمت ما تعنيه لجننت. لكنها لم تترك مجالا. قالت: يا رضوان. أعرف أن الموضوع مفاجئ لك وقاس عليك.. لكن جوع الأولاد وعيشتنا قاسية أيضاً.. أردت أن أخبرك حتى لا تقول إننى أخونك. قصمت ظهرى يا رجل. صدقنى لو فجعت بأولادى الأربعة لكان أسهل على. لكنى قلت صبر نفسك يا رضوان.. خذ واعط معها فى الكلام. فعلا، رحت أقول وراحت تقول. طوال الليل ونحن لم ننقطع عن الكلام والبكاء.. تقول أصابتنا مصيبة!! حلت علينا كارثة!! والله لا أدرى؟! غير أنه طلع الصبح وهى تحضننى وتبكى وأحضنها وأبكى. يعنى، بلا طول سيرة، ما فى فائدة! بعدها، للأمانة، فكرت كثيراً. قلت لنفسى أخبر أهلها؟ لكن أهلها لا يعترفون بها أصلا لأنها أحبتنى وهربت معى! أقول لأصحابى؟ يعنى وماذا سيفعلون سوى تناقل حكايتى! حتى طلاقها بلا طعم! أين سأرمى أربعة أولاد؟ ومن أين لى بمهر الثانية؟! وما أدرك كيف تكون؟ لا أخفيك.. فكرت بقتلها! للحظة فكرت ثم ضحكت من جنونى. ما ذنب الأولاد لأرمى نفسى فى السجن وأرميهم فى الشارع؟ وما ذنبها لتموت مظلومة.. أى نعم مظلومة.. لأنها، يشهد الله، كانت معى طوال عشرتنا مثل ليرة الذهب. ولولا إنها كذلك لما أخبرتنى أصلا!

كان الزبد يرغى على فمه، فمسحه بظاهر كفه.. فيما كنت أغور، ساكناً، فيما يقول:

ـ كتمت الأمر. قلت غيمة صيف وتمر! وعدت أحاول معها تخوننى يا فدوى! قالت لا يا رضوان.. لا تغلط! لو أحببت غيرك وعاشرته دون علمك لكنت خنتك فعلا. لكنه ليس لى فى الدنيا غيرك يا رضوان وأنت تعرف ذلك! أنا أريد أن أشتغل لنأكل يا رضوان. وعدنا إلى نفس الحديث. هى لم تقنع معى وأنا لم يحملنى عقلى. تصور! قالت وماذا نخسر يا رضوان؟ أغمض عينى وأتخيلك معى. هى ساعة. ونعيش بعدها مثل الخلق والناس. يا أخى... هسترتنى فكرتها. هدت حيلى. الله يلعن الفقر وعيشته..!

كسر البكاء صوته فتبعثر على زجاج النافذة. حاولت أن أقول شيئاً. ظل لسانى ملتصقًا بفمى. تنحنحت.. فاختنقت أكثر.

كانت بيوت «القسطل» الطينية تنزلق على الزجاج، لحظة عاد صوته متهدجاً:

ـ أتعرف ماذا جرى بعد ذلك؟

انطلق لسانى لهوفاً:

ـ وماذا جرى؟!

فرقع صوت معاون السائق فى فضاء الباص:

ـ يا شباب.. النازل هنا يعجل.. الوقوف منوع!

نهض رضوان وبعض الركاب. اعترضته عيناى تسألانه، فتمتم بما لم أفهمه وسط اللغط، وأسرع نازلا..

اندفعت نحو النافذة، فرأيته يمضى جوار راكب آخر، فيما يده تطوح يمنه ويسره.. تدق على صدره.. ثم تشير إلى رأسه فى حين اعتقلت الدهشة الراكب الآخر كما بدا من خلف النافذة المغلقة بإحكام. ■

# المراجعات

## حساب سلامة موسى مع التاريخ

# حساب سلامة موسى ...



# مـــع التـــــــاريــخ

## غــالى شكرى

(١)

ولد سلامة موسى فى الزقازيق محافظة الشرقية من أسرة العفى، وهى إحدى العائلات القبطية التى نزحت أصولها البعيدة من الصعيد. وبالرغم من أن الأسرة تنتمى إلى الطبقة الوسطى الزراعية حيث كانت تملك عند أواخر القرن الماضى أكثر من مائة فدان من الأراضى الخصبة، إلا أن والد **سلامة** كان يشتغل «رئيس تحريرات مديرية الشرقية»، وهى وظيفة تشبه ما يسمى الآن بسكرتير عام المحافظة. وإذا كان **سلامة** قد ولد عام ١٨٨٧ فإنه حصل على الشهادة الابتدائية ودخل المرحلة الثانوية عام ١٩٠٣ لأنه أمضى سنىّ عمره الأولى فى أحد الكتاتيب حتى أصبحت هناك مدرسة ابتدائية فى الزقازيق، ثم انتقل بعدها إلى القاهرة حيث تلقى دراسته الثانوية فى مدرسة التوفيقية أولا ثم فى المدرسة الخديوية. وفى هذه الفترة كان قد استطاع أن يقرأ فى العربية كل ما وقع تحت يده من أعمال **رفاعة الطهطاوى والإمام محمد عبده وشبلى شميّل وفرح أنطون وأحمد لطفى السيد**. وخاصة المترجمات التى قام بها معظم هؤلاء، وتحديداً ما كانت تنشره مجلات «الجامعة»، و«الهلال» و «المقتطف».

ونحن نستطيع من جملة ما كتبه **سلامة** عن نفسه وما كتبه الآخرون عنه أن نرصد الملامح الأولية لشخصيته الباكرة بأنه كان عزوفاً عن صداقة أقرانه لفراغ رءوسهم منطوياً عن الكبار لثرثراتهم، وأنه كان كارهاً لأى منحى عملى فى الحياة. ومن ثم كان شغفه بالقراءة إلى أبعد مدى فهى تتيح له الانفراد بالنفس وإشباع ميل جارف إلى المعرفة. وتساعده على تأمل الأحوال المحيطة به من قيم وعادات وتقاليد البيئة الاجتماعية، وخاصة أحوال الفلاحين الذين يسملون فى أرض الأسرة. وكان «البطل» فى خياله الغض هو **أحمد عرابى**، بينما كان «الأمل» الذى يداعب أحلامه هو **مصطفى كامل**. وقد أدرك فى وقت بالغ التبكير أن له خصمين لدودين هما أبرز خصوم مصر: الاحتلال الإنجليزى والتخلف الذى رادف فى وعيه الوليد، الفقر والاستبداد والجهل.

وقد تسببت القراءة النّهمة فى المزيد من عزلة **سلامة موسى**، وكان والده توفى وهو طفل لا يتجاوز السنتين من العمر، فورث عنه تركة تدر عليه حوالى ثلاثين جنيهاً فى الشهر من إيراد «العزبة» القريبة من الزقازيق، ظل ينفق منها على مقامه فى القاهرة وشراء المجلات والكتب، وأمست الأخيلة والأحلام والمجردات الذهنية هى «العالم» الذى يعيش فيه حتى جاء اليوم الذى قرر فيه (أواخر عام ١٩٠٧) أن يرحل إلى باريس لفرط ما طالع صورتها بأقلام مفكريها وأدبائها وفنانيها، ولم يكن قد جاوز حينذاك العشرين من العمر. وهناك تعلم الفرنسية وأجادها حتى أصبح يقرأ فيها الصحف والمجلات وأشهر الكتاب والمفكرين. وقد أدهشه حرية المرأة وحرية الفكر فى فرنسا، وخلبت لبّه أعمال **فولتير وجان جاك روسو وديدرو**، ومنجزات الثورة الفرنسية فى الحياة السياسية والاجتماعية.

وقد فتنته مسرحيات النرويجى **هنريك أبسن**، والتهم أعمال **باسكال وكلود برنارد وأناتول فرانس**. وكان أول احتكاك بينه وبين الفكر الاشتراكى فى جريدة «الأومانتيه»، وأدرك مغزى السياسة العالمية من الصحف الفرنسية، ومغزى الثقافة الإنسانية من حيوية الفكر الفرنسى حتى قال «لا تزال فرنسا فى وجدانى فكرة أكثر مما هى قطر». ثم عاد إلى مصر لقضاء شهرين فى الصعيد لمعايشة آثار مصر القديمة عن كثب، وكان قد فوجئ باهتمام الأوروبيين الشديد بهذه الآثار. ولكنه عاد عام ١٩٠٩ إلى بريطانيا هذه المرة حيث حاول أن يسلك طريق الدراسة النظامية، والتحق فعلا بمعهد للقانون، سرعان ما تركه إلى الانغماس فى الحياة الثقافية. استكمل معرفته باللغة الإنجليزية، وكان قد بدأها فى مصر حتى أجادها كالفرنسية، وأصبح عضواً فى جمعيتين شهيرتين آنذاك هما جمعية العقليين، والجمعية الفابية. أما الأولى فكانت تعنى بالعلم والفلسفة، وأما الثانية فكانت تعنى بالفكر والأدب والسياسة. وفى جماعة العقليين تلقف نظرية التطور **لداروين** وتعرف على أفكار **سبنسر**. وفى الجمعية الفابية تعرف على **برنارد شو** و**هـ. جـ. ويلز**، وقد انعقدت بينه وبين **شو** صداقة قوية، خاصة وأن **شو** كان قد



اتخذ موقفًا شجاعًا ضد الاحتلال الإنجليزى لمصر منددًا بمأساة دنشواى عام ١٩٠٦. وقد تأثر سلامة غاية التأثر بمسرحيتىّ شو «الإنسان والسلاح» و«الإنسان والسوبرمان» وكانتا من البذور التى غرسها شو فى نفسه لفهم «التطور» لا كنظرية فى الوراثة البيولوجية فقط، وإنما كمنهج للحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية أيضًا. وقد ظلت علاقة سلامة بشو إلى وفاة الأخير، وقد ألف عنه كتابًا كاملا عام ١٩٥٧ ولكن سلامه موسى فى لندن تعددت اهتماماته، فانشغل إلى الحد الأقصى بنظرية التطور جنبًا إلى جنب مع نظريات فـرويد وأفكار ماركس والأدب الروسى الكلاسيكى وفلسفة نيتشه. ولم يجد تناقضًا بين هذه الأفكار التى ألف فيها رسالة صغيرة دعاها «مقدمة السوبرمان» أرسلها الى جورجى زيدان محرر الهلال فنشرها فى كتيب صغير «بعد أن حذف بعض الفقرات الجريئة». وبالرغم من تناقض أفكار هذه الرسالة وفجاجتها، فإنها من ناحية كانت تحتوى على بذور اهتمامات سلامة طيلة حياته، ومن ناحية أخرى كانت تشبه الجمرة الملتهبة ضد التخلف والجهل والدعوة إلى المعرفة والتقدم. وحين عاد سلامة إلى مصر كان قد جدد لنفسه عدة خصوم وعدة أهداف. أما الخصوم فهى الاحتلال الإنجليزى وتحالف العرش والإقطاع وأنصار هؤلاء جميعًا من الأفكار البالية والمعتقدات المتخلفة والمفكرين والأدباء المحافظين والمؤسسات الرجعية. وأما الأهداف فهى استقلال الوطن والشخصية المصرية، وإشاعة المعرفة العلمية مكان الخرافات ومواصلة العمل لتحرير المرأة والمساواة بينها وبين الرجل، ومقاومة الاستبداد السياسى والاقتصادى والاجتماعى بترسيخ الديموقراطية والعدل الاجتماعى، والعمل على نهضة المجتمع وتحويله من مزرعة قطن كما يريدها الإنجليز والباشوات إلى أمة صناعية متمدنة، وتحرير الأدب المصرى من قيود البلاغة القديمة.

وقد حدد سلامة أيضًا «وسائل الكفاح» لبلوغ هذه الغايات بأنها: الصحافة والمحاضرة والتنظيم السياسى أو الاجتماعى. وقد بلغت مؤلفات سلامة موسى خمسة وأربعين كتابًا، هى مجموع المقالات والمحاضرات التى نشرت فى الصحف والمجلات أو ألقيت فى الجمعيات والندوات. ولكن الصحافة اليومية والأسبوعية والشهرية كانت منبره الرئيسى، سواء أكان هذا المنبر ملكًا له أو لغيره.

كانت جريدة «اللواء» لصاحبها عثمان صبرى صهر مصطفى كامل هى الصحيفة الأولى التى ارتبط بها سلامة عام ١٩٠٩ أثناء زيارته لمصر وقبل عودته مرة أخرى إلى أوروبا، وكانت مجلة «الهلال» هى أولى المجلات التى نشأت بينه وبين صاحبها جورجى زيدان علاقة خاصة. ولكنه بعد عودته النهائية الى مصر أصدر رسالة صغيرة عن «نشوء فكرة الله» وهو كتيب يلخص كتاب جرانت ألين المعروف بهذا العنوان عام (١٩١٢). ثم أصدر رسالة صغيرة أخرى بعنوان «الاشتراكية» عام (١٩١٣) لعله أول ما كتب فى العربية عن هذا المذهب السياسى الجديد وقتئذ. وربما كان من المفيد الإشارة بعد مرور ثمانية عقود على هذا الكتاب الصغير إلى أنه كان أقرب إلى الأفكار الفابية منه إلى الماركسية، فهو يركز على الحكم النيابى الديموقراطى أولا، ثم على التنوير الثقافى بالتربية والتعليم ثانيًا، وعلى الضرائب التصاعدية ثالثا، وعلى المساواة بين المواطنين أمام القانون رابعًا، وأن تملك البلديات المنتخبة وسائل الإنتاج والخدمات الأساسية كالمواصلات والتعليم والصحة والصناعات العسكرية والمرافق الحيوية، مع ضرورة حصول الريف كالحضر على نصيب متكافئ من الخدمات والتوزيع العادل لثمرات الإنتاج، وإلغاء التفرقة بين الفقير والغنى فى أحقية التعليم المجانى الابتدائى أولا فالثانوى والعالى بعدئذ، وكذلك إلغاء التمييز بين الفتى والفتاة وبين الرجل والمرأة فى التعليم والعمل، فالاعتبار كل الاعتبار يجب أن يكون للكفاءة وحدها. ويطلب سلامة فى هذه الرسالة الصغيرة حق الإضراب وحق الاعتصام للعمال، وأن تخرج الأراضى من ملكية الأفراد إلى ملكية البلديات، وأن يمنع الأجانب بالتالى من التملك. وعلى الاشتراكيين أن يصلوا «إلى أغراضهم بالوسائل الشرعية» ويربط سلامة موسى ذلك كله بإقرار حرية الرأى والتعبير والمعتقد فى دستور ملزم للحاكم والمحكوم. هذا هو مفهوم سلامة موسى عن «الاشتراكية الإنسانية التدريجية» منذ ثمانين عامًا. وهو المفهوم الذى دفعه إلى التعاون مع غيره لتأسيس الحزب الاشتراكى الأول فى مصر (١٩٢٠) كما دفعه إلى الخروج مع غيره أيضًا من هذا الحزب حين تحوّل إلى الشيوعية.

ولكن سلامة الذى رأى فى الصحافة وسيلته الأولى راح يؤسس مجلته الأسبوعية الأولى «المستقبل» عام (١٩١٤) التى أصدر منها ستة عشر عددًا ثم أوقفتها إدارة المطبوعات. وحينئذ اشترك فى تحرير «الهلال» و«البلاغ» واشتغل بالتعليم فترة قصيرة فى مدرسة التوفيق. وبين عامى ١٩٢٣ و ١٩٢٩

أصبح «محرر الهلال». وهو اللقب الذى كان يوصف به رئيس التحرير فى ذلك الوقت. وخلال هذه السنوات أصدر عن دار الهلال «أشهر الخطب ومشاهير الخطباء» (١٩٢٤) و«الحب فى التاريخ» (١٩٢٥) و«أحلام الفلاسفة» (١٩٢٦) و«حرية الفكر» (١٩٢٧) و «أسرار النفس - العقل الباطن» (١٩٢٧) و«تاريخ الفنون وأشهر الصور» (١٩٢٧). وفى عام (١٩٢٩) أصدر «المجلة الجديدة» الثقافية الشهرية و«المصرى» الأسبوعية. وقد عطلهما **إسماعيل صدقى** حين ألغى الدستور عام (١٩٣٠). ولكن «المجلة الجديدة» عادت إلى الصدور عام (١٩٣٤) وبقيت كذلك حتى عام (١٩٤٢) حين تنازل عن الترخيص بها إلى جماعة «الفن والحرية»، وكانت ذات ميول تروتسكية واضحة. وكان **سلامة موسى** قد تسلم مسئولية تحرير مجلة «الشئون الاجتماعية» التى تصدرها الوزارة المعروفة بهذ الاسم بين عامىّ (١٩٣٩) و (١٩٤١). وقد أصدر خلال هذه الفترة عن «المطبعة العصرية» كتاب «اليوم والغد» عام ١٩٢٨ وكتاب «نظرية التطور وأصل الإنسان» فى العام نفسه» وعن «المجلة الجديدة» أصدر «قصص مختلفة» (١٩٣٠) و «فى الحياة والأدب» (١٩٣٠) أيضًا، وفى العام نفسه اشترك مع أحد الأطباء (**د. كامل لبيب**) فى إصدار «ضبط التناسل ومنع الحمل»، وفى العام التالى (١٩٣١) أصدر «جيوبنا وجيوب الأجانب» و «غاندى والحركة الهندية» (١٩٣٤) و«ما هى النهضة» عام (١٩٣٥) و«مصر أصل الحضارة» فى العام نفسه، و«الدنيا بعد ٣٠ سنة» عام (١٩٣٦) و«التجديد فى الأدب الإنجليزى الحديث» فى العام نفسه ثم «السيكولوجية فى حياتنا اليومية» فى العام نفسه كذلك. ولم تكن هذه العناوين كفاحًا ذهنيًا خالصًا، وإنما يجب الربط بينها وبين حياة **سلامة موسى** وعمله.

ذلك أن عمله فى «الهلال» وإصداره حوالى ستة كتب عنها كان فى ذروة المناخ الذى أفرزته ثورة (١٩١٩) ودستور (١٩٢٣) وازدهار نجم **سعد زغلول** الذى تعرف عليه **سلامة**، وأصبح منذ ذلك الوقت برفقة **عبدالقادر حمزة** أحد كتاب صحافة الوفد. ولكن «الهلال» أتاحت له فرصة كبرى فى توجيه الرأى العام الثقافى المصرى والعربى. ثم كان استقلاله بالمجلة الجديدة التى أتاح فيها الفرصة للجيل الجديد من أمثال **نجيب محفوظ ويحيى حقى ودرينى خشبة** وعشرات غيرهم. وكان **سلامة** أول من اكتشف **نجيب محفوظ** كروائى، فبعد أن نشر **لنجيب** عشرات المقالات الفلسفية والكتاب المترجم عن «مصر القديمة» **لجيمس بيكى**، كانت «عبث الأقدار» أول رواية قرأ **سلامة** مخطوطها وبادر بنشرها عن «المجلة الجديدة». وفى عام (١٩٣٠) أسس **سلامة موسى** جمعية «المصرى للمصرى» لمقاطعة البضائع الأجنبية على طريقة **غاندى** فى الهند. وتبادل الرسائل مع **غاندى** وألف عنه كتابًا. وكان **سلامة** أول من دعا **طلعت حرب** إلى تأسيس «شركة بيع المصنوعات المصرية» فى مكانها الحالى، وقدّم له شيكًا بألف جنيه مساهمة رمزية فى هذا التأسيس. وفى عام (١٩٣٠) أيضًا اشترك مع **يعقوب صروف** فى الدعوة الى إنشاء «المجمع المصرى للثقافة العلمية» بهدف إشاعة هذه الثقافة فى المجتمع المصرى. وفى هذه الفترة أيضًا طلبت منه جمعية الشبان المسيحية أن يحاضرفيها فاتصلت الوشائج بينه وبين الشباب، خاصة وأن أبوابها مفتوحة للجميع دون تمييز دينى أو طائفى. وفيما بعد طلبت منه الجامعة الأمريكية أن يشارك أقطاب الفكر فى مصر (**طه حسين، العقاد**.. الخ) مناظراتهم ومحاضراتهم فى قاعة إيوارت التذكارية. ولكن هذا النشاط منذ العقد الأول من القرن العشرين إلى العقد الرابع لم يكن هادئًا بل عاصفًا بالملاحقات والمطاردات من سلطة الاحتلال التى ظلت تصادر صحفه ومجلاته وتغلق أبواب المؤسسات التى يعمل فيها وتعترض على اسمه فى الأماكن التى يرتادها قراؤه. حتى صحافة «الوفد»، كانت تستجيب للضغوط وتحول دون مواصلة كفاحه، وأيضًا بعض زملائه ممن اختلف معهم حين تراجعوا فى منتصف الطريق. لذلك كانت النتيجة أنه أنفق معظم ما ورثه عن والده على مواصلة الطريق بجهود مضنية.

وكانت والدته قد توفيت عام (١٩١٦) وتزوج عام (١٩٢٣) وهو فى السادسة والثلاثين من عمره. وبالرغم من أنه دعا إلى ضبط النسل فى وقت مبكر إلا أنه أنجب ثلاثة صبيان وخمس بنات. ومعنى ذلك أنه أصبح مطوقًا بمسئوليات اجتماعية جديدة فلم يعد مسئولا عن نفسه وحدها. ومن هنا بدأت حاجته الملحة الى العمل فى وقت صعب هو الحرب العالمية الثانية. ولكنه فى هذه الحقبة كان قد أصبح عضوًا نشيطًا فى حركة أنصار السلام مناضلا على جبهتين: ضد الفاشية والنازية من جهة وضد الاحتلال البريطانى من جهة أخرى. واستمر كفاحه الصحفى ضد استبداد العرش وحكومات الأقليات الدستورية، داعيًا إلى النظام الجمهورى وتأميم قناة السويس وتمصير الشركات الأجنبية والعمل بموجب الضرائب التصاعدية والحدّ من الملكيات الزراعية الكبرى. وواصل إصدار مؤلفاته عن المطبعة العصرية مثل «حياتنا بعد الخمسين» (١٩٤٤) و «البلاغة العصرية واللغة العربية» (١٩٤٥)، وعن دار الفجر الجديد أصدر «حرية العقل فى مصر» (١٩٤٥)، وعن لجنة التأليف والترجمة والنشر أصدر «التثقيف الذاتى» (١٩٤٦). ولأنه كان يشارك فى تحرير مجلة «الكاتب المصرى» بدعوة من **طه حسين**، فقد صدر له عن الدار «عقلى وعقلك» ثم «تربية سلامة



موسى»(١٩٤٧)، وعن مكتبة الأنجلو المصرية «فن الحب والحياة» (١٩٤٧)، ثم أصدرت له المطبعة العصرية «طريق المجد للشباب» عام (١٩٤٩). وكان **سلامة موسى** أحد كبار المثقفين الذين اعتقلهم **اسماعيل صدقي** عام (١٩٤٦) برفقة **محمد مندور ومحمد زكى عبدالقادر** وآخرين ممن اتهموا بالتحريض على الثورة ضد النظام الملكي.

وعلى غير القاعدة القائلة بأن التقدم في السن يميل المفكر إلى كفة المحافظين، فقد نشط **سلامة موسى** خلال الخمسينيات في تأكيد دعوته إلى الاشتراكية الإنسانية (الديموقراطية، التدريجية) بالتصنيع والتعليم ومحو الأمية وحرية المرأة والثقافة العلمية للجميع ورفع مستوى العامل والفلاح والتوزيع العادل للثروة الوطنية على كافة المناطق والشرائح الاجتماعية وحرية الفكر والتعبير وتكافؤ الفرص بين المواطنين دون تمييز ديني أو مذهبي أو اجتماعي. واستقبل ثورة (١٩٥٢) بمقال شهير عنوانه: «من أحمس إلى جمال عبدالناصر». ولكن الثورة من جانبها لم تحطه برعايتها فاستجاب للعمل في «أخبار اليوم» حتى وفاته في الرابع من أغسطس عام (١٩٥٨). وكان قبل الرحيل قد أصدر عن مكتبة الخانجي «محاولات سيكلوجية»، و«هؤلاء علموني» عام (١٩٥٣). و«كتاب الثورات» عن دار العلم للملايين في بيروت (١٩٥٤)، و«الأدب للشعب» عن مكتبة الأنجلو المصرية (١٩٥٦) ثم «دراسات سيكلوجية»، و«المرأة ليست لعبة الرجل» عن الشركة العربية (١٩٥٦) أيضاً.

وصدر له كتاب «برناردشو» (١٩٥٧) عن مكتبة الخانجي، و«أحاديث إلى الشباب» عن مكتبة مصر في العام نفسه. وبعد رحيله نشرت له دار العلم للملايين في بيروت «مشاعل الطريق للشباب» و«مقالات ممنوعة» عام (١٩٥٩). ثم تأسست «دار **سلامة موسى** للنشر والتوزيع» فأصدرت له «الإنسان قمة التطور» (١٩٦١) ومجموعة قصص «افتحوا لها الباب» ١٩٦٢ و«الصحافة حرفة ورسالة» (١٩٦٣).

أين يقف **سلامة موسى** بهذه السيرة وهذا الإنتاج؟

● إنه أحد أعمدة النهضة الثالثة في التاريخ المصري الحديث والمعاصر، إذا اعتبرنا نهضة **حسن العطار ورفاعة الطهطاوي وعلي مبارك** هي الأولى، ونهضة الإمام **محمد عبده ومحمود سامي البارودي وعبدالله النديم** هي الثانية. وهو بين رواد النهضة صاحب «مشروع» متميز جنّد له ثقافة موسوعية من الشرق والغرب. وعلى عكس ما يتوهم البعض فقد كان ملماً إلماماً كافياً بالتراث العربي الإسلامي. ويمكن إيجاز مشروع **سلامة موسى** في ثلاث نقاط هي الاستقلال الوطني والديموقراطية والتقدم الاجتماعي.

● وهو أحد أبناء الوطنية المصرية التي أسفرت عنها الثورة العرابية وثورة (١٩١٩). لذلك كان اهتمامه الشديد بالتاريخ المصري القديم، والشخصية المصرية في الأدب. وهو الأمر الذي كان شائعاً في الأربعينيات من هذا القرن عند **نجيب محفوظ وعادل كامل وعلي أحمد باكثير وعبدالحميد جوده السحار وعادل الغضبان وتوفيق الحكيم** في الرواية والمسرح، وعند **عبدالقادر حمزة وحسين فوزي وصبحي وحيدة وسليم حسن** في الفكر والتاريخ.

● وليس لسلامة **موسى** أثر كأثر **طه حسين** في طلاب الجامعات جيلا بعد جيل، ولكنه المعطف الذي خرجت منه أجيال من المثقفين والمناضلين السياسيين على اختلاف مواقعهم وانتماءاتهم: **كنجيب محفوظ ولويس عوض ومحمد مندور وزكي نجيب محمود ويوسف حلمي** وغيرهم من الأجيال التالية في مجالات مختلفة، فقد كان يؤثر بدعوته إلى العلم والتصنيع في أنماط تختلف عن مريديه في الدعوة الاجتماعية، كما كان يؤثر بدعوته إلى الأدب الملتزم في فئات تختلف عن تلاميذه في دعوته إلى الديموقراطية. وهكذا تعددت أنماط المثقفين الذين تخرجوا على يديه من مقالاته ومحاضراته ومؤلفاته.

● ويمكن تحديد أسماء **داروين وفرويد وماركس** بأنهم الأكثر تأثيراً في وعيه مهما تناقضت النتائج بينهم، فهو لم يكن في أي وقت صاحب منهج متكامل متماسك، ولكنه صاحب رؤية ورسالة. وكانت الغايات هي التي تفرض عليه الوسائل مهما تناقضت. ويمكن أيضاً تحديد أسماء **جورجي زيدان وفرح أنطون وشبلي شميّل وميّ زيادة ويعقوب صروف** من غير المصريين الذين تركوا أثراً واضحاً في عقله أو وجدانه. أما المصريون الذين أحبهم وإن اختلف مع بعضهم أحياناً فهم من السابقين **الطهطاوي ومحمد عبده** ومن المعاصرين له **طه حسين ومحمود عزمي وأحمد زكي أبوشادي وعبدالقادر حمزة وأحمد أمين**. ومن القدماء كان يولي عناية فائقة **بالجاحظ والمتنبي وابن المقفع وابن رشد وابن سينا وأبي العلاء المعري**. وكان له من «المشايخ» المعاصرين ثلاثة أصدقاء هم **خالد محمد خالد ومحمود أبورية والغزالي حرب**. وقد ألف عنه **محمود الشرقاوي** كتاباً كاملا بعد وفاته.

● يقول سلامة موسى قرب خاتمة الطبعة الأولى من سيرته الذاتية «أستطيع أن أقول: إننى انتصرت». وكان يقصد بذلك أن أكثر الأهداف التى كافح من أجلها قد تحقق بعضها القليل قبل الثورة وبعضها الكثير بعدها: النظام الجمهورى والإصلاح الزراعى والتصنيع ومجانية التعليم وانتشار الثقافة العلمية والاستقلال الاقتصادى والسياسى وحرية المرأة وتأميم القناة وتمصير المصالح الأجنبية والأدب المصرى الصميم والملتزم.

وقرب نهاية الطبعة الثانية من «تربية سلامة موسى» يقول: «وأحب أخيراً أن أموت كما مات الجاحظ وعلى صدره كتاب»، ذلك أنه إذا أردنا أن نختزل سيرة هذا الرائد الكبير لقلنا إنه النموذج الفذ للإيمان بالتطور والكفاح بلا نهاية من أجل المعرفة والعمل دون توقف لتغيير وجه الحياة، خاصة حياة الشعب والوطن والأمة التى ينتمى إليها.

## (٢)

ربما كان كتاب «تربية سلامة موسى» هو أعظم مؤلفاته على الإطلاق كما يقول أغلب مؤرخيه. وربما كان كتاب «نظرية التطور وأصل الإنسان» هو أكثر مؤلفاته شعبية كما يؤكد ناشروه. ولكن يبقى كتابه «حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ» صاحب الدلالة على حياة صاحبه ومغزى سيرته كلها. صدر هذا الكتاب للمرة الأولى عن دار الهلال عام (١٩٢٧م). وكان العقد المبرم بينه وبين أصحاب «الهلال» يفرض عليه أن يؤلف كتاباً أو كتابين كل عام لملء فراغ العطلة السنوية للمجلة. ولكن عام ١٩٢٧ من جهة أخرى هو العام التالى مباشرة لعام محاكمة الشيخ على عبدالرازق من جانب هيئة كبار العلماء على إصداره كتاب «الإسلام وأصول الحكم». وقبل ذلك بعام كانت النيابة قد حققت مع طه حسين بشأن كتابه «فى الشعر الجاهلى» بعد الضجة التى أثارها طالب أزهرى ونائب فى البرلمان، وكذلك الصحافة. وقد انتهت محاكمة على عبدالرازق بفصله من عمله كقاضى شرعى، وصودر كتاب طه حسين. ثم عرفت مصر بعد إقالة وزارة سعد زغلول وحل البرلمان المنتخب عام (١٩٢٤) سلسلة من أعمال القمع والمصادرة للحريات الديموقراطية، وفى مقدمتها حرية الرأى والفكر والتعبير. وهى الفترة التى توجها الانقلاب الدستورى الذى قاده إسماعيل صدقى بإلغاء دستور (١٩٢٣) وإحلال دستور جديد مكانه مفصّل على مقاس «الذات الملكية»، ويسحب المكاسب الديموقراطية كافة التى حصل عليها الشعب بعد ثورة (١٩١٩). وهكذا كانت تلغى الانتخابات الحرة ويغلق البرلمان فى يوم افتتاحه وتزوّر الإرادة الشعبية لتحل غصبًا عنها حكومات «اليد الحديدية» لمحمد محمود وزيور وإسماعيل صدقى.

فى هذا المناخ أصدرت «الهلال» كتاب سلامة موسى «حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ». وهو كتاب يتابع مسيرة اضطهاد الرأى والفكر الحر منذ اليونان القديمة إلى أوروبا الحديثة مروراً بالتاريخ العربى الإسلامى. وأرجح التقديرات أن هذا الكتاب هو الأول من نوعه فى اللغة العربية فهو ليس كتاباً فى تاريخ الفكر بقدر ما هو دفاع عن العقل البشرى وحقه فى الإبداع دون عوائق من القيم السائدة أو العقائد الشائعة أو السلطة المهيمنة سواء أكانت سلطة الدولة أو سلطة رجال الدين أو سلطة الرأى العام.

وبدءاً من المقدمة يحدد سلامة موسى أسباب التعصب واضطهاد الرأى الآخر فى أربع نقاط: أولاها الاستنامة العقلية لما يألفه الناس من عادات فكرية وعملية. والثانية هى المصلحة الاقتصادية التى ترتبط بها الأعراف والتقاليد. والثالثة هى الجهل. والرابعة هى الخوف. وفى هذا السياق يقول سلامة «إن الدين فى ذاته لا يمكنه أن يضطهد العلم وإنما الاضطهاد يرجع إلى الكهنة ولكن الكهنة أنفسهم لا يمكنهم أن يضطهدوا أحداً ما لم تكن السلطة فى أيديهم، فالذى يقيد حرية الفكر والذى اضطهد الناس هو السلطة الحكومية. ومادام الدين بعيداً عن الحكومة فإنه لا هو ولا كهنته يمكنهم أن يضطهدوا أحداً. أما إذا صارت الدولة والدين جسماً واحداً أمكن رجال الدين أن يضطهدوا من يشاءون وأن يقيدوا الفكر كما يشاءون، فالاضطهاد الذى كابده الناس فى الماضى من رجال الدين إنما كابدوه لأن هؤلاء الرجال كانوا قابضين على زمام السلطة فى الدولة» (ص ٢٥). ويستكمل المغنى بأن ميكيافيلى فى كتابه «الأمير الحديث» قد نصح الحاكم أن يرتبط بالدين ورجاله حتى لو لم يكن هو نفسه مؤمناً لأن هذا الارتباط «يعاونه على حكم الجماهير وعلى تثبيت سلطانه» (ص ٢٦).

ثم يعرض الصفحات السوداء فى تاريخ الكنيسة الأوروبية إبان العصر الوسيط، وكيف ساد الظلام حوالى ألف عام منذ نهاية القرن الرابع الميلادى حيث «زالت النزعة العلمية وانقطع البحث فى العلوم والسياسة والآداب، واقتصر الدرس على التوراة والإنجيل» (ص ٤٧). وأصبح من الممكن عام (٤١٤) ميلادية بعد قرار قسطنطين باعتماد المسيحية ديناً رسميًا للإمبراطورية الرومانية أن تغلق جامعة الاسكندرية بحجة أنها جامعة وثنية وأن تلقى إحدى ألمع أساتذتها ـ هيباشيا ـ مصيراً وحشيًا فاجعاً حين توافد عشرات الرهبان «وجرّوها إلى أحد شوارع الإسكندرية ثم مزقوها أشلاء التهمتها الكلاب الجائعة» ص (٥٢). ويشير



سلامة إلى قانون الحرمان من الرعوية الكنسية، فلم تكن محاكم التفتيش تحكم بالإعدام، وإنما كان يكفيها أن تحرم المخالفين فى الرأى وتسميهم الهراطقة وتسلمهم إلى الحكومة المدنية التى تسارع إلى إحراقهم أو إعدامهم بطريقة أو أخرى «وعاشت محاكم التفتيش أكثر من خمسمائة سنة قتلت فيها الألوف من الناس... نعنى خيارهم وعلماءهم ومفكريهم» (ص ٦٢) . ويسرد **سلامة موسى** عشرات الفظائع التى ارتكبتها الكنيسة الكاثوليكية والبابوات والرهبان بحق العلم والفكر مما مهّد الأرض ومن عليها لظهور البروتستانتية.

ويقول **سلامة** إنه إذا كان **بولس** هو الذى حوّل المسيحية من بساطة الإيمان إلى مؤسسة الكهنوت، فإن الخلافة فى الإسلام لم تكن لها علاقة بما آلت إليه الأمور فى العصور التالية وخاصة الخلافة العثمانية. ويستخلص أن السياسة، وليس الدين، هى الكامنة وراء المواقف المتناقضة من حرية الفكر فى ظل المسيحية واليهودية والإسلام. ومن بين تجليات السياسة تغدو السلطة الاقتصادية والسياسية هى المحور المركزى لهذه المواقف. ويقتطف من خطبة **لأبى جعفر المنصور** (توفى ٧٧٥م) جاء فيها «أيها الناس إنما أنا سلطان الله فى أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده. وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه. فقد جعلنى الله عليه قفلا إن شاء أن يفتحنى فتحنى لإعطائكم وقسم أرزاقكم». وهى كلمات لا يختلف محتواها عن كلمات البابا فى العصر الوسيط. وحين استوزر **الناصر** (توفى ١٢٢٥) وزيره **محمد بن برز القمى** أذاع فى الناس منشوراً يقول فيه إن **القمى** «نائبنا فى البلاد والعباد، فمن أطاعه فقد أطاعنا، ومن أطاعنا فقد أطاع الله، ومن أطاع الله أدخله الجنة. ومن عصاه فقد عصانا ومن عصانا فقد عصى الله، ومن عصى الله أدخله النار» وهى كلمات لا يختلف مضمونها عن أى مرسوم ملكى فى العصور الأوروبية المظلمة.

ولكن **سلامة موسى** يعيد التذكير بأن ثمة فرقاً بل فروقاً هائلة بين الإسلام كدين وثقافة وعمران وقيم وبين التاريخ السياسى للمسلمين ويذكر عهوداً زاهرة للتسامح الدينى فى ظل الإسلام، فقد كان **هارون الرشيد** هو الذى وضع جميع المدارس تحت إشراف **حنا ابن ماسويه**، وكان **المأمون** هو الذى قال «إن العرب زحفوا بجيش من أطبائهم ومؤدبى أولادهم من النسطوريين ففتحوا من مملكة العلم والفلسفة ما أتوا على حدوده بأسرع مما أتوا على حدود مملكة الرومانيين». وكان **الخليفة المنصور** نفسه هو الذى اتخذ من **جيورجيس ابن بختيشوع** طبيباً خاصاً وفيلسوفا كبيراً، وعندما توفى أمر الخليفة بدفنه إلى جانب آبائه وأجداده كما طلب. وفى خلافة الراضى علا نجم الفيلسوف النسطورى **متى بن يونس**، وهو الذى أخذ عنه **الفارابى**. وتتلمذ كلاهما على «فيلسوف الإسلام» **قسطا البعلبكى** وهو المسيحى الذى طلبه الخليفة إلى بغداد من أجل الترجمة. كذلك تولى النصارى أرفع المناصب فى الدولة الإسلامية إبان عهود التسامح والشغف بالعلم. غير أن هذه العهود لم تطل فوقعت أحداث مؤسفة للعلماء والمفكرين المسلمين أنفسهم. ويضع **سلامة موسى** مأساة **ابن حنبل** فى المقدمة وكذلك **الحلاج والسهروردى**. يقول **سلامة موسى**: «إن أوروبا كانت خلال القرون الوسطى فى ظلام الجهل، وأن العرب فى ذلك الوقت كانوا فى حركة علمية صحيحة. وقد كان فم الذهب بطريرك القسطنطينية يفخر فى القرن الرابع بأن كتب القدماء الوثنيين قد زالت من الأرض، فلما كان القرن الثامن كان المسلمون فى بغداد ينفقون الأموال الجمّة فى نقل هذه الكتب إلى لغتهم ويفخرون بالعلم والعلماء» (ص ٨٨) . ولكن هذه الحال لم تستمر، فقد سارع فقهاء السلطة الى التأويل الذى يلائم مصلحة هذه السلطة، ودخلوا مرحلة التحليل والتحريم حسب أهواء الحكم والتعسف فى تفسير النصوص. وهكذا نال بعض الفلاسفة والعلماء والصوفيين المسلمين حظهم من الاضطهاد والقتل والاتهام بالزندقة، حتى إن المنصور الخليفة الأندلسى أذاع منشوراً يحرم فيه الفلسفة ويتهم المشتغلين بها بالهرطقة. وهكذا كان «الحوار» بين **الغزالى وابن رشد** دلالة التحضر وحرية الفكر، بينما كان بيان **المنصور** دلالة النهاية الفاجعة ليس **لابن رشد**، بل للحضارة الإسلامية ذاتها. يقول **سلامة موسى**: «قضت الأقدار أن ينهزم ابن رشد وأن تنهزم الفلسفة فى الأندلس. ولكن لنا أن نتساءل: هل كان ينقرض المسلمون من الأندلس لو أن الناس كانوا أحراراً فى تفكيرهم يتطورون ولا يجمدون؟».

والسؤال نفسه يوجهه **سلامة موسى** إلى الكاثوليكية والكنيسة فى أوروبا، حيث إن الفظائع الوحشية التى ارتكبتها الكنيسة إلى بداية عصر النهضة هى التى أدت إلى اكتساح البروتستانتية لمعظم شمال أوروبا وفى النهاية إلى بريطانيا والولايات المتحدة. بل إن هذه الفظائع هى التى أفضت إلى ظهور عصر القوميات على أنقاض الإمبراطورية الرومانية «المقدسة». وأفضت أخيراً إلى عصر التنوير والثورة الفرنسية الكبرى ومبادئ حقوق الإنسان، وذلك بمقاومة

الشعوب والمفكرين والعلماء لبطش الكنيسة والملوك والنبلاء، وأيضًا للخرافات والعقائد البالية. وكان الكسب الأكبر هو فصل الدين عن الدولة وتحولت المسيحية إلى ضمير أخلاقى ومجموعة من القيم التى دعا إليها المسيح، ولم تعد «المؤسسة» التى أرادها **بولس** وأقامها البابوات والأباطرة.

ويذكر **سلامة موسى** أنه ما كانت النهضة الأوروبية لتستطيع الاستمرار لولا انفتاحها غير المحدود على الحضارة الإسلامية واقتحامها الجسور لآفاق العلم الحديث، بالرغم من عدم اشتراكها فى ديانة الإسلام من جهة وبالرغم من تناقض العلوم الجديدة مع الكثير من عقائد التوراة والإنجيل من جهة أخرى. ويركز القول على أن الحضارة العربية الإسلامية لم تكن مجرد ساعى بريد بين اليونان القديمة والنهضة الأوروبية، بل كانت فى الكثير من عناصرها إبداعاً ألهم الأوروبيين تطويره واستكماله واستمراره. ولكن الخلافة العثمانية بالرغم من فتوحاتها الواسعة جمّدت هذه الحضارة وتخلفت بالمسلمين، بينما نهضت أوروبا بهذه الحضارة وفتوحات العلم والفلسفة والفنون ونظم الحكم التى كان لها ضحايا وشهداء لحرية الفكر والضمير. وتبادل المسلمون والأوروبيون الأدوار، فخرج الأولون من الأندلس وبقيت الخلافة العثمانية حتى بدايات القرن العشرين، وضاعت دماء وأرواح الشهداء من أحرار الفكر سدى ببقاء الأنظمة المتخلفة التى «تفسخت» عنها الخلافة. بينما نهض الآخرون إلى ثورات متعاقبة فى العلم والمعرفة والاقتصاد والسياسة، وأضحى شهداؤهم من العلامات البارزة على طريق حرية الفكر بدءاً من «**ويكلف**» الذى قال: «إن كلمة الإنجيل هى أساس المسيحية ولا عبرة بما يقوله الكهنة»، وقد مات عام (١٣٨٤) و«**بيكون**» الذى حكم عليه بالسجن أربعة عشر عاماً و**جون هس** الذى أحرقوه عام (١٤١٥) إلى **نقولا كاسا** الذى قال فى بساطة: «لقد فكرت كثيراً وظلى أن الأرض غير ثابتة وأنها تتحرك كما تتحرك الكواكب»، إلى أصحاب المطابع عند ظهورها الباكر فقد اعتبرت رجساً ينشر أفكار الشياطين إلى **إرازموس** الهولندى (١٤٦٦ - ١٥٣٦) الذى قال «يحسن بنا أن نتسامح لأنه ليس لأحد منا أن يتيه بعلمه على الناس»، و**رابليه** (١٤٩٠ - ١٥٥٣) الذى جحدته جامعة السوربون وحكم برلمان باريس بإحراقه لأنه قدّم الطبيعة البشرية على التقاليد الدينية، و**سوزينى** الإيطالى الذى ألف كتاباً بعنوان «المسيح الخادم»، وآخر بعنوان «تعليم راكوف»، عن ضرورة التسامح «لأن أحداً لا يحتكر معرفة الكتب المقدسة»، فكان نصيبه النفى إلى بولندا حتى مات (١٦٠٤) متهماً بأفكار عقيدة التثليث وألوهية المسيح. أما **مونتين** (١٥٣٢-١٥٩٢) فقد عاصر مذبحة بارتولوميه عام (١٥٧٢) حين فتكت الكنيسة الكاثوليكية والحكومة بحوالى ٢٥ ألف فرنسى بروتستانتى وكتب عن «حرية الضمير» أجمل دفاع وأقواه عن حق الآخرين فى الاختلاف، وكان له أثره الواضح فى احترام حرية المعتقد. أما **برونو** الإيطالى فقد أحرقوه حيًا عام (١٦٠٠) وقبل أن يقذفوا به إلى النيران قال لقضاة محكمة التفتيش «وأنتم تنطقون بهذا الحكم تحسون من الفزع والرعب أكثر مما أحس أنا عند سماعى به»، ورفض أن يستنكر ما كتبه عن بشرية المسيح ورمزية القيامة. وبعد ٣٠٠ سنة من إحراقه كان البابا يبكى لأن أهل روما أقاموا تمثالا لبرونو فى المكان نفسه الذى أحرق فيه..

ثم استعرض **سلامة موسى** حياة **كالفن** و**لوثر** فى المسيحية، وكيف أن **كالفن** قتل **سرفيتوس** الذى قال إن التثليث «خطأ لا أصل له».

ولكن البروتستانت فعلوا بالكاثوليك ما لا يقل بشاعة عن محاكم التفتيش. ومع ذلك تبقى مأساة **جاليليو** (١٥٦٤ - ١٦٤٢) شاهداً لا يدحض على همجية تلك المحاكم التى أفسدت الإيمان والعلم معًا، فقد طوّر **جاليليو** نظرية **كوبرنيكوس** حول دوران الأرض فأمروا بحبسه حتى مات. وبعد ٣٦٠ سنة اعتذر الفاتيكان رسمياً عن أخطاء الكنيسة. ولكن بماذا يفيد الاعتذار سوى الدرس التاريخى. إن قمع حرية الفكر لا يجدى أمام تقدم المعرفة. هذا التقدم الذى أنجزه مئات الفلاسفة والعلماء من **بيكون** و**ديكارت** و**سبينوزا** إلى **هوبز** و**لوك** و**فولتير** الذى هدد عروش البابوات والأباطرة بدفاعه المستميت عن الحرية الفكرية واحترامه العظيم لنبى الإسلام، وأخيراً **توم بين** الذى ولد فى إنجلترا (١٧٣٧) ومات فى أمريكا (١٨٠٩) بعد أن كتب «الفهم» و«عصر العقل» فاتهم بالإلحاد.

ومن هذه السيرة المجللة بالدماء يختتم **سلامة موسى** كتابه العظيم «حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ» بأن غياب هذه الحرية هو الذى يتخلف بالأوطان عن ركب الحضارة وبالإنسان عن موكب التاريخ. ■

## مراجع


(١) أعمال سلامة موسى.

(٢) غالى شكرى، «سلامة موسى وأزمة الضمير العربى»، ١٩٦٢.

(٣) محمود الشرقاوى، «سلامة موسى المفكر والإنسان ١٩٦٥.

(٤) ABu Taber,k.s Salama musa, precursor of Arab socialism, USA – 1966 .

(٥) هنرى رياض، «سلامة موسى والمنهج الاشتراكى» ١٩٧٥.

(٦) فتحى خليل، «سلامة موسى وعصر القلق» ١٩٧٦.

(٧) كمال عبداللطيف، «سلامة موسى وإشكالية النهضة»، ١٩٨٢.

(٨) V.O. Egger, Afabian in EGYPT

## (١)

# سلامة موسى..أبى..وأبوه

### محمد محمود عبدالرازق

في والهاء عائدة على رءوف صاحب كتاب: «سلامة موسى. أبى»(١). وفى القرآن الكريم: «إن ابنك ليس من أهلك». فابن نوح ليس من أهله، لأنه ارتكب عملا «غير صالح» حينما عصى أمر أبيه الموحى إليه. ولم يغفر له هذا الإثم كونه من صلبه. فالابن الحقيقى هو الذى يؤمن برسالة أبيه، ويعمل على نشرها، ولا يعنينا بعد ذلك أن يكون من صلبه. وكان محمود الشرقاوى صاحب كتاب: «سلامة موسى المفكر والإنسان» من أهل البيت. وكان أصدق أخوّة من أخيه وهبة الذى كان يدير له أرضه ويرسل إيرادها إليه بعد التلاعب فيه، مما اضطره إلى الحضور مرات متتالية خلال الفترة التى قضاها فى أوروبا. ويصف سلامة موسى تصرفات أخيه فى كتبه السيكولوجية، ويعتبره شخصية شاذة.. وربما سيكوباتية.(٢)

انضم إلينا رءوف نحن أهل سلامة موسى وعشيرته الأقربين حينما أنشأ «دار المستقبل» للطباعة والنشر، وسماها باسم أول مجلة أنشأها الرائد العظيم.. وحينما أصدر «حوليات سلامة موسى» وألف هذا الكتاب الثرى بمعلوماته ونظراته واستنتاجاته ظلمنا رءوف عندما تساءلنا عن دوره فى الحفاظ على تراث أبيه، إلى أن قرأنا هذا الكتاب، ووقفنا على العقبات التى اعترضت طريقه.. حتى وهو يسعى للحصول على معاش لأمه. كما أجاب الكتاب عن كثير من التساؤلات التى كانت تراودنا أحياناً، ولعل أهمها صلة سلامة موسى بصاحبى «أخبار اليوم» وموقفه من الاتحاد السوفيتى وعلاقته بضباط حركة يوليو ١٩٥٢.

كناصبية، فلم نلتمس له العذر عندما اشترك فى تحرير «الأخبار» رغم حجج من يكبروننا سنا ومنها أن الرجل أضاع ثروته من أجل رسالته، وأن له أن يستريح إلى مرتب ثابت، وأن المهم ما يكتبه المرء وليس المكان الذى يكتب فيه، وأن لينين كان يكتب فى مجلة رجعية لتصل دعوته إلى جمهور أوسع.

ويمدنا رءوف بأسباب أخرى، من بينها أن القصر كان يضيق عليه الخناق. ويبدأ تحرش سلامة موسى بالقصر منذ إصدار مجلته الأولى: «المستقبل» (١٩١٤). عاد من لندن فى أواخر عام ١٩١٣ - وفى العام نفسه نشر كتيبه عن: «الاشتراكية». وفى يوم الخميس السابع من مايو (١٩١٤) صدر العدد الأول من مجلة: «المستقبل». وكانت أول مجلة «علمية أدبية عمرانية»، تصدر من القاهرة. وفى هذا العدد دعا إلى ترجمة أشعار شوقى وترشيحه لجائزة نوبل. وتنبأ - فى أحد الأعداد - بقرب قيام حرب عالمية «سوف تنتهى بالقضاء على عروش الملوك الأوربيين، وانهيار نظام الحكم الملكى، وتحويل الممالك الأوروبية إلى جمهوريات. لأن هذا الحكم يقوم على الانفراد بالرأى والاستبداد بالسلطة». وختم مقاله بقوله: «ليهنأ الأوباش المتوحشون فى أوروبا ولينتظروا العملية الجراحية التى ستزيلهم عن قريب من جسم الجمعيات البشرية المتمدنة».(٣)

وأنشأ مجلة: «المصرى» فى سبتمبر (١٩٣٠) لتنطق باسم جمعية. «المصرى للمصرى». وعطلت فى ديسمبر من العام نفسه لأنها اتهمت الأمير عمر طوسون «بإبداء آرائه فى المسائل الدينية والسياسية والثقافية دون علم بها» ونصحته بتوظيف نقوده الكثيرة فى إنشاء المصانع والمدارس والمستشفيات - كما اتهمت الخديو إسماعيل فى مقال بعنوان: «فى الاستبداد» بقتل بعض المتهمين بالسم. فحين قبض البوليس فى أسيوط على ١٦ متهما بالسرقة أمر الخديو بأن يحقنوا بمادة «الأستركنين» التى تقتل بها الكلاب الضالة. وتوالت مجلات سلامة موسى

التى طاردتها السلطة. فأصدر ٤ أعداد من «النجمة الزهراء»، وعددا واحدا من «المضمار الرياضى»، وعددين من «الجمهور المصرى»، وواحد من «الفضيلة»، نشر به بمناسبة عيد جلوس الملك فؤاد (مارس ١٩٣١) صور خمسة ملوك مخلوعين: جورج ملك اليونان، وعمانويل ملك البرتغال، وزيتا إمبرطورة النمسا، وأمان الله خان ملك الأفغان، وفرديناند ملك بلغاريا. وجعل بروازا أبيض فارغاً إلى جانبهم[٤]

وانضم **سلامة موسى** إلى هيئة تحرير مجلة «الهلال» قبل نهاية العشرينيات، وانفرد بتحريرها عام (١٩٢٤)، وبتحرير مجله «كل شىء» منذ تأسيسها عام (١٩٢٥)، وإن لم يسمح صاحب الدار بوضع اسمه على المجلتين رغم توليه رئاسة تحريرهما. ويقول **حافظ محمود** إن ما أحنق **سلامة** على **إميل وشكرى زيدان**، صاحبى دار الهلال فى هذا الوقت، هو العطف الكبير الذى أسبغاه على **كريم ثابت** بالذات (**ابن خليل ثابت** أحد أصحاب المقطم والمقتطف، الذى كان قد التحق أخيرا بخدمتهما) وكان **كريم ثابت**، وكذلك **فكرى أباظة**، قد التحقا بدار الهلال، لقاء مرتبين يزيدان على المرتب الذى كان يتقاضاه **سلامة**. وكان يعتبر **فكرى أباظة** كاتب «صالون وحكايات». بينما يعتبر **كريم ثابت** كاتب «التفاهات». وقد أصبح الأخير، منذ بدايته الشاذة، رجل السراى فى دار الهلال .وبعد ذلك فى غيرها من الصحف. وضرب **سلامة** المثل بكتابات **كريم ثابت** بأنه كان يقول: تقابل **محمد على علوبة** مع **توفيق دوس**، فلم يبدأ علوبة التحية، وإنما بدأها **دوس**. أو يقول: إن **لطفى السيد** كان يأكل الفول المدمس كل صباح. ولكنه لا يأكل حباته، وإنما يكتفى بغمس لقمات الخبز فى منقوعه.[٥]

ويعتقد المستشرق الأمريكى **فيرنون إيجر** أن ما ضايق **سلامة موسى** من «دار الهلال» هو انحراف صاحبيها ناحية السراى. ولم يكن **سلامة** يخفى احتقاره للسانهما المستبد الجاهل.[٦]

واستخدمت «دار الهلال» للأساءة إلى سمعة **سلامة موسى**. واستمرت حملتها ضده ـ فى مجلة «المصور» على وجه الخصوص ـ طوال شهرى إبريل ومايو (١٩٣١). أى بعد نشره لصور الملوك المخلوعين مباشرة. ونشرت «المصور» صورة زنكوغرافية لخطاب ادعت أنه أرسله إلى وزارة الداخلية فى أغسطس (١٩٢٩)، وأنه يدينه إدانه كاملة من عدة نواح: محاولة إحداث فتنة طائفية، ومهاجمة الوفد و**سعد زغلول**، والتجسس وخيانة دار الهلال. ولاحظ **إيجر** أن الخطاب كتب قبل نشره بعامين، مما يثير التساؤلات عن كيفية حصول الدارعليه، وأسباب نشره عندما أخذت حملات **سلامة** تؤتى ثمارها. ثم ألا يبعث هذا الشك فى علاقة الداربأجهزة وزارة الداخلية؟.. كما لاحظ أن الخطاب لم ينشر كاملا، إذ نشر على جزئين بينهما جزء غير معروف، وكان **سلامة** يطلب الترخيص له بإصدار صحيفة يومية.. وربما كتب أنه يريدها «قبطية»، ووعد بتأييد الوزارة ليسهل مهمة الحصول على الترخيص.

وأسس **سلامة موسى** جمعية «المصرى للمصرى»، لمقاطعة البضائع الأجنبية، والحملة على الصحف السورية العميلة، ورفع لواء الدعوة إلى المصرية. وأنضم إليها ـ كما يقول **فتحى رضوان** فى حديثه مع **إيجر** ـ حوالى عشرة آلاف شخص، من بينهم **أحمد حسين وفتحى رضوان ونور الدين طراف وأمين الخولى ومصطفى أمين وحافظ محمود ومحمد أبو طايلة ومحمد عبد الصمد**. وأرادت دار الهلال، أن تلوث سمعته وسط أعضاء جمعيته خاصة، فذكرت أنه يهاجم العروبة والإسلام، وأنه ملحد وإباحى وشيوعى. ووزعت منشورات تحمل هذه المعانى على أعضاء الجمعية، فتزعم **فتحى رضوان وأحمد حسين** الحملة لإبعاده عن نشاطها، فكان إبعاده من أسباب فشلها.

وحين هاجم **العقاد الملك فؤاد** عام (١٩٥٧) تحت قبة البرلمان، وحكم عليه بالسجن للعيب فى الذات الملكيه، أثنى عليه **سلامة موسى** مرات، ونشر صورته فى مجلة: «كل شىء». وشكره **العقاد** كثيرا، رغم أنه كان يعلم ـ كما قال لخلصائه وهو ما زال سجينا ـ إنه لا يمدحه لوجه الله، وإنما «كيدا فى الملك». وكان **سلامة** يعتبر **العقاد** كاتبا معقد الشخصية رجعى القلم. وعقب وفاة **سلامة موسى** كتب العقاد فى «الأخبار» تحت عنوان: «عندما أراد سلامة أن يغيظ الملك»: «إذا قرأت له ثناء على إنسان فانظر وراء الثناء مليا، فإنك واجد ولا ريب إنسانا آخر يصيبه ذلك الثناء بغير ما يرضاه. وإخالنى مدينا لهذه العادة فيه ببعض الثناء الذى خصنى به فى حملاته الخفية على حاشية القصر أيام **أحمد فؤاد**.

«أراد **سلامة** أن يغيظ القصر، ولا يذكره بكلمة واحدة، فنشر صورتى وأنا سجين فى يوم وصول الكاتب الإيرلندى **برناردشو** إلى الديار المصرية، ولم يزد على أن قال ما معناه: لو كان هذا الرجل طليقا لوجد **برناردشو** فى مصر من يلقاه باسم الأدب المصرى. ولكنه الآن سجين».

وفى عام (١٩٤٧) كان **سلامة موسى** يصطاف فى بور سعيد فأعيد مقبوضا عليه للتحقيق معه فى قوله



«الأوبرج، وما أدراك ما الأوبرج» وكان الملك فاروق يسهر أيامها فى الأوبرج. وحقق معه رئيس النيابة فى جوانب أخرى من المقال، وحاول جهده مساعدته، ثم إنذاره قبل أن يفرج عنه.(٧)

وفى عام (١٩٤٨) عرض عليه صاحب إحدى الجرائد اليومية الوفدية الكبرى - كما يذكر رءوف وإن لم يصرح باسم الجريدة - أن يحتل مكانا مرموقا بها. غير أن القصر تدخل فى الأمر، وكان له فى تحريرها - على عكس ما هو معروف - شأن كبير. وكان يجدر برءوف أن يصرح باسم الجريدة حتى لا يسىء إلى أجنحة الوفد كافة، وكان المفكر الكبير يميل إلى الوفد، وإن لم يمل إلى جناح **فؤاد سراج الدين** الذى يتهمه بمهادنة السراى. وعلى أية حال.. فإن القارئ يستطيع أن يقف على اسم هذه الجريدة. ففى كتاب: «الصحافة حرفة ورسالة» يذكر المفكر الكبير أنه اتفق مع هذه الجريدة على إعادة نشر كتابه: «الحب فى التاريخ» بيد أنها توقفت بعد الشروع فى طبعه خشية أن يكون فيه ما يسىء للملك والملكية. والجريدة الوفدية التى كانت تصدر سلسلة من الكتب فى هذا التاريخ معروفة.

ولم يعترض القصر عندما التحق «**سلامة موسى**» بأخبار اليوم لأنه كان يطمئن إلى ولاء أصحابها فى نظرنا.

ونستقرئ من ذلك أن «أخبار اليوم» كانت تريد أن تنشئ داخلها خلية يسارية تسيطر عليها وتوجهها الوجهة التى ترضاها، تماما كما فعل **محمد حسنين هيكل** فى «الأهرام» من بعد، باعتباره أحد تلاميذ «أخبار اليوم» النجباء، وخاب سعى أخبار اليوم، فلم يكن **سلامة موسى** من الذين يوجهون (بالفتح) وإنما من الذين يوجهون (بالكسر) فسرعان ما دب الخلاف بينه وبينها.

قد ترجع علاقة **مصطفى أمين** بسلامة **موسى** إلى تكوين جمعية «المصرى للمصرى» وانضمام مصطفى أمين إليها. وثمة احتمال يوحى بتعارفهما قبل ذلك بحكم عملهما فى حقل واحد. وبدأ **سلامة موسى** الكتابة فى «أخبار اليوم» منذ تأسيسها (١٩٤٥) متعاملا بالقطعة. وحين صدرت «الأخبار» ترك جميع الصحف والمجلات التى يتعامل معها، وتفرغ لها بمرتب قدره خمسون جنيها. وقبل **سلامة موسى** التعامل مع هذه المؤسسة للسبب نفسه الذى ذكره **لينين**: سعة الانتشار التى تساعده على نشر الأفكار. يقول **إسماعيل يونس** إنه دخل بلاط صاحبة الجلالة يحبو عام (١٩٥٥). وكاد يصاب بالفزع عندما علم أن **سلامة موسى** يشاركه مكتبه سأله مرة: لماذا تقبل الجلوس إلى هذا المكتب المتواضع؟ فيقول ضاحكا: «ليس مهما أين تجلس عندما تكتب.. لكن القيمة الحقيقية.. هى ما تكتبه للناس.. الحجم الحقيقى لمقعدك فى أذهان الناس.. هنا.. ويشير إلى رأسه.. أصحاب الدار أتاحوا لى فرصة الاتصال بالناس.. ويضحك بينما أمضى أنا فى داخلى مستنكرا ألا يكون لهذا الرجل العظيم غرفة فاخرة...»(٨)

ويقول **رءوف**: «كان **سلامة** يحدثنى أن الحسنة الوحيدة لصاحبى الأخبار هى «عصريتهما» الواضحة فى اتجاهاتهما وأسلوبهما. ولكنه كان يسخر من النجاح الذى يدعيانه. ويقول إن دارهما قد تعرضت للإفلاس مرات كثيرة (وقد تحدث فى بعض ذلك **محمد حسنين هيكل وسيد أبو النجا**) ولم يقدر لأحوالهما الانتظام، حتى انتقل إليها **أبو النجا** بعد إغلاق جريدة «المصرى» (...) وطبيعى أن التأميم قد أحال الدار بعد ذلك إلى «مصلحة حكومية» فحافظ على استمرارها. وإن لم تنجح فى إخراج كاتب أو أديب».

ولم تمض بضعة أشهر حتى اعتلى قادة الانقلاب العسكرى أريكة الحكم. وتنبه صاحبا «أخبار اليوم» إلى خطورة الموقف، ورفعا راتب **سلامة موسى** إلى مائة جنيه. واستراح **سلامة** من مؤامرات القصر وأتباعه، لكن سرعان ما أبدى صاحبا الدار ضجرهما من كتاباته، وتزعزع التوازن بينهما. وأصبح **سلامة موسى** يضيق ببعض التصرفات «الصبيانية» التى تجرى حوله. وكما سبق أن ذكرنا لم تكن له حجرة خاصة، وإنما كان يجلس إلى مكتب يستخدمه عدد من صغار المحررين فى الصالة التى تضمهم جميعا. ويقول رءوف إن هذا لم يكن يسيئه بقدر ما يثير عجب الزملاء والزوار. وكانت له أثناء عمله بجريدة «البلاغ» حجرة فسيحة شاركه فيها - فى بعض الأوقات - **محمد فهمى عبداللطيف**. واتفقت أخبار اليوم على نشر كتاب: «الثورات» فى سلسلة «كتاب اليوم» وأعدت حوالى ثلثيه للطبع، ثم قررت عدم صلاحيته لها، فنشر فى بيروت عام (١٩٥٤). ولم يستطع أن ينشر فصول كتابيه الآخرين: «برنارد شو» و«الإنسان قمة التطور» منجمين فى صحف الدار كما اعتاد ونشر بعضهما فى صحف أخرى. وكان يمضى الشهر والشهران دون أن ينشر له حرف. وحدث أن نشر مقالا عن إحدى القضايا العامة

إثر خطاب وصله من أحد أساتذة مادة البكتريولوجيا بجامعة القاهرة، فسارع أتباع صاحبى الدار باتهامه بالغرض الشخصى. وحين أراد التعقيب ودمغ الأذناب بوقائع قاطعة رفض نشر تعقيبه.

ضاق الرجل بهذا الجو الخانق وقرر ترك الدار، وفاوض **هيكل** فى «الأهرام» والسادات فى «الجمهورية»، وكللت مفاوضاته مع السادات بالنجاح، بيد أنه فارق الحياة عندما أدرك أنه لم يكن محاصرا من أصحاب الدار وحدهما، وإنما من ضباط الانقلاب العسكرى أيضا.

ولم يتركه صاحبا الدار حتى بعد وفاته فى الرابع من أغسطس (١٩٥٨). فى اليوم التالى نشرت «الأخبار»: «مات **سلامة موسى** أمس فى المستشفى. دخله منذ أيام لإجراء عملية جراحية. تحسنت صحته أمس. كتب خطابا لأخبار اليوم يطلب إرسال البوستة ليستأنف نشاطه. فى اللحظة التى كان يستعد فيها لمغادرة المستشفى فاجأه الموت. كان الكاتب الكبير يعد كتابا عن «الصحافة رسالة وتوجيه».

وكان هذا الخبر موظفا. فالكتاب المزعوم الذى ذكره بعجزه يشكل أخطر عملية تزوير تحاك لكاتب بعد وفاته. بدأت المؤامرة بهذا الخبر، ثم أبلغت إدارة «أخبار اليوم» الأسرة بأنه لا يستحق معاشا أو مكافأة للالتحاق بالدار بعد الستين. وتقديرا منهم له ولمكانته وخدماته لأخبار اليوم سيطبعون له كتابا وجدوه فى مكتبه بأخبار اليوم عن الصحافة ويهدون إيراده كاملا لأسرته.

وأصدرت أخبار اليوم: «الصحافة حرفة ورسالة» بعد حملة إعلانية واسعة دون إطلاع أحد من أفراد أسرة الراحل العظيم على أصول الكتاب. واستنكرت الأوساط السياسية والأوروبية الكتاب، وأنكر البعض صراحة نسبته إليه. وقال آخرون إن بعض الصفحات سبق نشرها، لكنها ظهرت بصورة مختلفة. ولاحظ غيرهم أنه يشكل كتابين: الأول **لسلامة موسى**، والثانى مذكرات أحد صاحبى الدار.

وفى (١٩٥٩) توجه **رءوف** وزوج إحدى شقيقاته إلى أخبار اليوم، فقابلهما **على أمين** بكياسة ولطف، ولما طلبا الاطلاع على أصول الكتاب، صرخ فى وجهيهما: «لن أطلعكم على شىء، لا يقول هذا إلا الشيوعيون. أتظنون أننا دكان فى حارة. أفعلوا ما بدالكم..». والاتهام بالشيوعية كان التكأة التى يتكئ عليها **على أمين** فى كل مناسبة، وخاصة عند غضبه على أحد المحررين أو المتحاورين. وما زال بعض الكتاب يهجون نهجه حتى بعد تفسخ الاتحاد السوفيتى. ويبدو أن رءوف وصاحبه شعرا بخطورة موقفهما: «خرجنا من عنده نجر أذيال الخيبة، قبل أن تلمس القهوة شفاهنا، بينما يترددفيما بين أذنينا اتهام **على أمين** لنا بالشيوعية، فى وقت كانت أخبار القبض عليهما تنتشر فى كل مكان». ولم يستطيعا فعل شىء! إلا الاحتجاج السلبى ممثلا فى رفض تسلم إيرادات الكتاب.

وفى عام (١٩٦٣) إعادا نشره بعد حذف مذكرات أحد صاحبى الدار، وكل إشارة إليهما، لم يحتج الكتاب بعد ذلك إلى أى تغيير «كى يبدو مخالفًا تماما بل مناقضا، لطبعته الأولى التى أصدرتها أخبار اليوم». وتصدرت الطبعة الأولى هذه الكلمات: «فى نوفمبر عام (١٩٥٨) نشر صاحبا دار صحيفة بالقاهرة صفحات من هذا الكتاب، احتوت أيضا على مذكرات أحدهما وعلى تمجيد لدارهما ولمدرستهما الصحفية.

وقد طبع من تلك الطبعة ستة آلاف نسخة، أغفل منها اسم ناشرها، واكتفى بوضع اسم الدار التى تم فيها طبع الغلاف. وقد لقيت محتويات الكتاب شكا ونقدا، فاضطررنا معه إلى مطالبة صاحبى الدار الصحفية بدحضه. ولكن طلبنا لم يقابل، ـ للأسف ـ إلا بالتهديد والوعيد، والحيلولة بيننا وبين أصول الكتاب، أو بيننا وبين العقد الذى تم بموجبه النشر.

«وعلى هذا أعلنا رفضنا لطبعة صاحبى الدار، وامتنعنا عن تسلم ما عرض علينا من حقوق نشر. واستعملنا ما خوله لنا قانون حماية المؤلف فى حذف هذه المذكرات، وكل إشارة إلى الدار الصحفية وصاحبيها، وفى إجراء ما رأيناه ضروريا من حذف وتعديل.

«وقد رأينا أن نعلن هذا السلوك. وإن نناشد قراء **سلامة موسى** اعتبار طبعتنا هذه هى طبعة الكتاب الأولى».

لم يسطع صاحبا الدار استمالة المفكر الكبير فى حياته، فأرادا استعماله لأغراضهما بعد وفاته. ثم انعكس بغضهما له وعلى أتباعهما وكان **أنيس منصور** فى ذلك الحين. يتابع تخريبه للروح المصرية بنشر خرافاته وخزعبلاته، ومن بينها تحضير الأرواح بالسلة. فادعى أنه حضر روح **سلامة موسى**، وكتبت الروح أن أفكاره التى نادى بها عن التطور والاشتراكية وغيرهما تغيرت، وأنه تلمس الآن زيفها، وكان **سلامة موسى** يعتبر **أنيس منصور** تلميذا **لكامل الشناوى** الذى لم يسلم من مقالبه ودسائسه. وأبلغ رد على تفاهة العبارة التى وجدها رءوف فى أوراق أبيه. **أنيس منصور** فى رأيه



«يستطيع أن يعثر فى أكثر المواضيع جدية على تفاهتها، فإن لم يجدها اختلقها، وأنه لم يشف قط من «العوج النفسى» الذى أصابه فى صباه من والده، وفى شبابه من عضويته بجمعية الإخوان المسلمين.

أما **موسى صبرى** فيتهم **سلامة موسى** - زورا وبهتانا - بأبشع تهمة تلحق بصاحب رأى حر. ولنسر مع فقراته من بدايتها حتى نتعرف على وسيلة خسيسة من وسائل إلصاق التهم بالأحرار، فهو يبدأ بالمدح ليبدو موضوعيا وصادقا عند القدح: «حدثت هذه الواقعة فى أيام الإعداد لإصدار جريدة «الأخبار» فى أوائل عام (١٩٥٢).

كانت فكرة **مصطفى أمين وعلى أمين** أن تضم «الأخبار» أقلاما من مختلف الاتجاهات السياسية.. فتعاقدا مع عدد من الكتاب اليساريين للعمل بالأخبار. وكان من بينهم المرحوم الأستاذ **سلامة موسى**.

«وسلامة موسى كان صاحب مدرسة.

«وهو فى مقدمة العقول التى دعت إلى الفكر الاشتراكى فى مصر. وقد أثرى **سلامة موسى** الفكر المصرى بجيل جديد من المثقفين، تتلمذوا على يديه. واستمر حتى آخر أيامه يعقد ندوة فكرية كل أسبوع فى دار جمعية الشبان المسيحيين. وسلامة موسى أدخل اصطلاحات عربية جديدة على الصحافة المصرية. كلمات عربية أصيلة هو أول من استخدمها. وكان أسلوبه أيضاً فتحاً جديداً. الجمل القصيرة السريعة الخالية تماماً من أية كلمات إنشائية. وكان كسباً «للأخبار» أن يكون أحد أقلامها.

«وجاء موعد الاتفاق على المرتب..

«وسأله **على أمين**: «كم تقبض من مجلة «النداء»؟..».

«فقال **سلامة موسى** ببساطة: «مرتبى.. كذا.. ولكننى أتسلم شهرياً مبلغ...

«فقال **على أمين**: «سيكون مرتبك فى الأخبار هو مجموع مرتبك من «النداء» وما تأخذه من المصروفات السرية.. بشرط أن تتوقف عن هذه المصروفات».

ويرد **رءوف** على هذا الافتراء بحقيقتين دامغتين أولهما أن النظام الجديد أعلن عام (١٩٥٤) أسماء الصحفيين الذين كانوا يقبضون من المصاريف السرية. وثانيهما ما ذكره **حسنين هيكل** من أن **موسى صبرى** لم يكن يكتفى بالحصول على المصاريف السرية من القصر وأحزاب الأقلية وإنما من المستعمرين أيضاً.

والجميع يعرفون أن **موسى صبرى** كان عبداً للسلطة.. أى سلطة، فهو لايستطيع أن يعيش دون مظلة مدنسة.. نوع من البشر نجدهم فى أى عصر.. وكل مصر، لا تكمن موهبته إلا فى التمسح بأعتاب أصحاب المظلات. وتتغير المظلات وفق متطلبات اللحظات.. لا العهود فقط. وما زال الظلام ينشر ملاءاته السود، ومازالت بؤر الضوء الدقيقة تجاهد لتمزيق هذه الستر. وكانت أنصع بؤرة ضوئية هى **سلامة موسى**.. وكانت أعتم بؤرة ظلامية هى **موسى صبرى**.

وقد لا يعلم **رءوف** أن **موسى صبرى** كان من الضالعين فى مذبحة **خميس والبقرى**. فقانون «الإجراءات الجنائية» ينص على ضرورة توكيل محام عن المتهم فى جناية، فإن لم يوكل أحدا انتدبت المحكمة أحد المحامين للدفاع عنه، ورفضت نقابة المحامين أن تشترك فى هذه المهزلة. فتطوع صاحبا دار «أخبار اليوم» لتقديم خدماتهما للنظام الجديد. فهما يعلمان أن **موسى صبرى** مازال مقيدا بجدول المحامين المشتغلين. وكان **موسى صبرى** يطير ترحيبا بالفكرة. وعندما يعاد فتح ملفات هذه القضية الجريمة سيعلم من لا يعلم حقيقة الدور الذى قام به لشنق **خميس والبقرى** أمام زملائهم العمال فى ساحة مصنعهم بكفر الدوار. لقد سلم **موسى صبرى** رقبتى المناضلين لضباط «الثورة البيضاء» على طبق «هيرودس».. ولم يستح.. ولم يشعر بأى ذنب طيلة حياته.

ترى ما هى الأسباب التى جعلت **الهلباوى** - بعد دوره فى حادثة دنشواى - ينهى حياته مكتئبا غارقا فى الشراب، وجعلت **موسى صبرى** يتربع على عرش الرفاهة والترف حتى آخر رمق؟.. لا شك أن هناك أسبابا شخصية، وأخرى تعود إلى طبيعة العصر القمىء.

دعا الاتحاد السوفيتى بعض الصحفيين لزيارته متجاهلا **سلامة موسى**. كان من بينهم **على أمين**. وكان وجوده فى البعثة محل تساؤلات عديدة. فلا يعقل - مثلا - أن يكون الاتحاد السوفيتى يخطب وده!.. وعادت البعثة كما جاءت إذا استعرنا تعبير **سلامة موسى** فى خطاب إلى ولده: «.. راحت كما جاءت ولم تخبرنا عن شىء بشأن **ميتشورين وليسنكو**، ولا عن نهر جيحون..». ويتندر على ثمار البعثة فيثير حفيظة **على وأمين**، ويكتب

بجانب كلمته كلمة بعنوان: «ليتك كنت معنا يا شيخ» يكرر فيها تشغيل إسطوانته المشروخة عن **كارل ماركس** وإلحاده «وكأن النباتات تنبت لأنها مسيحية أو مسلمة». ونذكر من ثمار هذه المرحلة: «شهر فى روسيا» **لأحمد بهاء الدين**. ورغم ظهور الكتاب بعد مقال **سلامة موسى** إلا أنه لم يخرج عن كونه سياحة عابرة اعتمدت - كما ذكر صاحبها - على مفكرته الصغيرة التى دون فيها ملاحظاته أثناء الرحلة.

و**سلامة موسى** من أوائل دعاة الاشتراكية فى مصر - وكان يدعو إلى اشتراكية مصرية خالصة، تخرج من أرضها وضمائر أبنائها، ولا تنتمى إلى تكتلات أو معسكرات دولية. فى نهاية عام (١٩١٣) أصدر كتيبا بعنوان: «الاشتراكية» أجمع الباحثون على أنه أول كتاب فى العربية يتطرق لهذا الموضوع، كما أنه أول من سماها: «الاشتراكية» وكانت قبله: «الاجتماعية». ويذكر فى مقدمة الكتاب - من باب التقية - أنه سبق أن تناول هذا الموضوع، وأنه إذ يعود إليه «لا يدعو إلى قبول الاشتراكية، أو الدعوة إلى تأليف حزب اشتراكى، أو جمعية سياسية تحمل لواءها ولكنه يكتب كى ينير القارئ عن أصول هذا المذهب، وكى ينفى عنها بعض الاتهامات الظالمة التى لصقت بها فى أذهان العامة». ويسمى «النظام الرأسمالى» باسم «النظام الانفرادى».

وحيرت اشتراكية **سلامة موسى** الدارسين ومن بينهم **سيد عشماوى** و**كمال عبد اللطيف** و**المستشرق الأمريكى فيرنون إيجر**. ويذهب **رءوف** إلى أن اشتراكيته «مادية وعلمية وماركسية» على عكس تصريحات **سلامة موسى** نفسه. لا شك فى إيمانه بأهمية الماركسية، ففى أثناء توليه رئاسة تحرير «الهلال» تصدرت صورة **كارل ماركس** العدد الرابع عام (١٩٢١) ومعها مقال له بدون توقيع بعنوان: «**كارل ماركس**: أكبر أبناء الاشتراكية ومؤسس أكبر الحركات الاشتراكية فى العالم الحديث». ونشر عام (١٩١٨) مقالا عن الاشتراكية، وعام (١٩٢٠) عن الحركات التعاونية والإشتراكية والبلشفية، وعام (١٩٢٢) عن «الآلات والحضارة». بيدأنه كان يميل إلى الاشتراكية الفابية وعرف **ماركس** عن طريقها. ففى الكتاب الذى كان يعده عن **ماركس** يقول: إنه لم يلتفت إلى **ماركس** عند زيارته الأولى لفرنسا فى (١٩٠٧)، على قوته فيها، لأن مصر لم تكن تعرف الصناعة التى كانت تعرفها فرنسا وقت ذاك. فلم تكن فى مصر طبقات، أو صراع طبقى، مثلما كان عليه الحال فى فرنسا. ولكنه «سمع **بماركس** عن طريق الفابيين فى إنجلترا، ثم عرفه «عن طريق دراسته للاستعمار» بعد ذلك. ويلخص ما انتفع به من **ماركس** وهو «التطور الاجتماعى ودراسة التاريخ». ويخصص قسما للمادية الديالكتيكية. ويتبع أثر التفسير الماركسى فى التاريخ والاختراع وغيرهما.[١٠] وفى عام (١٩٥٢) أنهى رءوف دراسته بكلية الطب البيطرى وسافر إلى لندن للحصول على الدكتوراه الفلسفية فى البكتريولوجيا حتى بداية عام (١٩٥٧). ولم تكن خطابات أبيه تنقطع عنه، وكان يوصيه بالاتصال بالجمعية الفابية، «...كذلك تعرف إلى الجمعية الفابية. وهناك تجد أعضاء متقدمين فى الأدب والاجتماع. وقد كنت أنا عضوا فيها».[١١]

وأسس **هوبسبوم** الجمعية الفابية بلندن «عام (١٨٨٤) للتأثير على الحركات العلمانية وحزب العمال البريطانى. وتتركز أفكاره - أساسا - فى محاصرة الفقر. فالجمعية الفابية لا تؤمن بالثورة طريقا للقضاء على الرأسمالية. واسم الجمعية مشتق من اسم القائد الرومانى **فابيوس** الذى كان لا يشتبك مع عدوه، وإنما يحاصره إلى أن يستسلم. والتحق **سلامة موسى** بهذه الجمعية فى يوليو (١٩٠٩). وكان قد سافر إلى لندن فى العام نفسه وقضى بها خمس سنوات. ومن خلال اجتماعات الجمعية تعرف على **برناردشو.. إتش. جى. ويلز كاربنتر.. أليس موريس.. بيلوه.. تشسترتون .. سيدنى وبياتريس .. وب كيرهاردى .. جراهام .. ولاس.. سيدنى أوليفيه**... وكان تعلقه بهذه الصحبة كبيرا.

يقول **لويس عوض**: «..قاد **سلامة موسى** خطاى نحو الاشتراكية فوجهنى إلى قراءة مسرحيات **برناردشو**، أكاد أقول من الجلدة، للجلدة. وكان يناقشها معى كل أسبوع، ويشرح لى العلاقة بين الأدب والمجتمع، ومعنى الواقعية الاشتراكية، ومعنى الفابية، ناقشت معه «الرجل والسلاح» و«بيجماليون» و«الماجوربربارة» و«مهنة مستر روان» و«القديسة جان» و«الإنسان والسوبرمان»...

كذلك دلنى **سلامة موسى** على **هـ. ج. ويلز**. فقرأت منه رواية «آلة الزمن» ورواية «جزيرة الدكتور مورو» وذلك الكتاب الضخم فى تاريخ العالم الاقتصادى «موجز تاريخ العالم»، ومن **سلامة موسى** سمعت لأول مرة عن **كننجهام جراهام** والاشتراكية الفابية. وعن **سيدنى وبياتريس وب**.و كتابهما الشهير «الشيوعية السوفيتية حضارة جديدة». وكان **سلامة موسى** أيضا من أسبق من فتحوا عينى على الأدب الروسى. وكان شديد الاهتمام **بمكسيم جوركى**، ولكنه نصحنى أيضا بقراءة «الحرب والسلام» وأنا كارنينا»



لتولستوى. و«الجريمة والعقاب» و«الأخوة كارامازوف» لدستويفسكى».

ويقول: «وبعد أن قرأت رواية ويلز «جزيرة الدكتور مورو» شرح لى سلامة موسى معنى الخيال العلمى، وما فعله ويلز بنظرية دارون فى التطور، حيث تصور أن الدكتور مورو اكتشف أمصالا تعجل بتطور الحيوانات إلى مرتبة النوع البشرى، وأجرى تجربته الناجحة على نمرة اسمها ريتا، فاكتسبت بالأمصال بعض العواطف البشرية، ووقعت فى غرام الدكتور مورو. ولما لم يلتفت الدكتور مورو إلى عواطفها، وكانت عاجزة عن الكلام، غلبتها دموعها فبكت».(١٢)

وفى عام (١٩٢١) اشترك مع على العنانى ومحمود حسنى العرابى ومحمد عبد الله عنان فى إعلان تأليف الحزب الاشتراكى المصرى. وقام الحزب على بذور هيئات العمال التى تكونت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بمدينة الإسكندرية، ومجموعات أخرى من الفرنسيين واليونانيين المتمصرين ومثقفين مصريين، وذلك كما ورد بتقارير المخابرات الإنجليزية وأوراق وزارة الخارجية البريطانية المفرج عنها والتى استعان إيجر بها. وذكرت هذه المصادر أن القاسم المشترك فى تلك المجموعات كان جوزيف روزنتال، وهوتاجر مجوهرات يحمل الجنسية الإنجليزية، وأبعد عن البلاد عام (١٩٢٤). واشترط سلامة موسى عند الاتصال به أن يكون الحزب معتدلا يتبع الطريق الديمقراطى الصحيح. ويقترب من المبادئ الفابية. واستطاع روزنتال أن يجمع أكثر المؤتمرين على مبادئه المتطرفة، فأصدر سلامة موسى فى١٨ أغسطس (١٩٢١) بيانا نشرته «الأهرام» أوضح الحزب فيه أن بلاشفة روسيا أخفقوا وتسببوا فى تدمير بلادهم وأن حركتنا تؤمن بالتطور فى أغراضها ووسائلها ويجب أن تنمو بين المصريين تدريجيا، وألا تفرض عليهم من خارج البلاد».

ورغم اعتناقه لأفكار الفابيين كان يعتبر الاشتراكيين جميعا من «الإخوان». ويذكر يوسف أحمد محمود أنه كان يرسله لتقديم المساعدات لهم ولأسرهم عند الاقتضاء.(١٣) فهو يلبى دائما الهاتف الإنسانى. فى٢٣ أغسطس (١٩٢١) نشر فى «الأهرام» باسم الحزب الاشتراكى «نداء إلى الأمة المصرية» للتبرع للقضاء على المجاعات التى انتشرت فى روسيا ووقع البيان كسكرتير للحزب. لكن لا شيء يعلو عنده على أمانة إعلان رأيه. ولاحظ إيجر أنه نقد «روسيا» و«الشيوعية» مرات، وعلى وجه الخصوص تطهيرات ومحاكمات ستالين فى الثلاثينيات.

وفى ٢٩ سبتمبر (١٩٢١) كتب بالأهرام: «إننا لا نعرف على التحقيق صورة الاشتراكية التى سننتهى إليها فى مصر. ولكن اشتراكيتنا ستنبع من واقعنا وستتأسى بمناخنا وأحوالنا». وفى عام (١٩٢٢) يتمكن الجناح اليسارى بقيادة روزنتال من السيطرة على الحزب، واستمالة العنانى وعرابى وعنان. ويرسل برقية إلى الدولية الثالثة (الكومنترن) للانضمام إليها. وكتب سلامة بالأهرام فى ٤أغسطس من العام نفسه مؤكدا أن الحزب اشتراكى. وليس شيوعيًا. وفى ٩أغسطس تحدث عن «الدولية الثالثة» و«الاتحاد الاشتراكى» فى فيينا. وختم مقاله بأنه إذا كان لابد من الانضمام إلى هيئة دولية فلتكن الاتحاد الاشتراكى الذى يتبعه حزب العمال البريطانى والحزب الاشتراكى الألمانى والحزب الاشتراكى الفرنسى لا «الكومنترن» الروسى.

وفى اليوم التالى اجتمعت اللجنة التنفيذية للحزب وقررت فصل سلامة موسى، وإيفاد محمود حسنى العرابى إلى موسكو ليطلب الانضمام إلى «الكومنترن». والغريب أن يشترط «الكومنترن» طرد روزنتال باعتباره مغامرا وفوضويا.. وذلك بعد طلبين آخرين، أولهما: تغيير اسم الحزب إلى الحزب الشيوعى المصرى. وثانيهما: تحديد نوايا الحزب من الفلاح تحديدا محددا. ولم يستمر الحزب الشيوعى غير أشهر قليلة، ثم حلته وزارة سعد زغلول عام (١٩٢٤).

واستمر سلامة موسى فى نضاله من أجل الاشتراكية على الطريق الفابى. وفى محاضرة ألقاها بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، نشرتها فى كتاب عام (١٩٣١) يقول: إذا أردنا أن نتقى الشيوعية، وجب علينا أن نتسامح فى الاشتراكية وإذا أردنا أن نتقى العصابة، وجب علينا أن نتسامح فى النقابة». وفى عام (١٩٢٩) أصدر «المجلة الجديدة» وسحب إسماعيل صدقى رخصتها عام (١٩٣١). وجاءت وزارة عبد الفتاح يحيى، فتوسط لديه عبد القادر حمزة، وقبل أن يعيد الترخيص شريطة ألا يدعو سلامة موسى إلى الاشتراكية. ولم يف سلامة بتعهده. ففى نوفمبر (١٩٣٣) ظهرت «المجلة الجديدة» بعد أربعة أيام من حصوله على الترخيص وبها مقال عن التفسير الاقتصادى للتاريخ: «رأيت

أن أحرص على شرفي الأدبي ورسالتي المذهبية، فنشرت في أول عدد مقالا من نحو ثلاثين صفحة في التفسير الاقتصادي للتاريخ» (١٤).

وأعجب بشعار **هتلر** عن تطبيق «الاشتراكية الوطنية» وبآراء **برنارد شو** و**ويلز** وغيرهما عن إصلاحات **موسوليني**، ثم سرعان ما تكشفت له الحقيقة، فلام روسيا في البداية على ظهورهما، وكتب في فبراير (١٩٣٩) بالمجلة الجديدة عن «لعنة الشيوعيين على أوروبا» ثم «الماركسية» : «إن تحول روسيا إلى الشيوعية كان هو السبب في ظهور النظام الفاشي في إيطاليا والنازي في ألمانيا «لأن الأخيرين لم يكونا مستطيعين الظهور دون الأولى» كما أن ظهور الشيوعية في شرق أوروبا «سبب تراجع الاشتراكية في غربها» . بيد أنه يعود فيكتب : «رغم عنف الثورة، وجرائم البلاشفة في روسيا، فإنهم قد وضعوا الإنسانية قبل الملكية. ولهذا فإننا رغم ما قد نرى من أخطاء، لا نستطيع إلا الترحيب بالتجربة الروسية لمحاولتها الإصلاح والتعديل والإلغاء» . ويرى **رءوف** أن كتاباته عن روسيا ربما كانت في كثير من الأحيان «تكتيكية» أكثر منها «أيديولوجية» . ويحسن ألا نقلل كما يقول - من الظروف الوقتية والمكانية التي كانت تكتب فيها . ولاحظ **إيجر** - وتبعه **كمال عبد اللطيف** - أنه كان ينتقد روسيا والشيوعية عندما تشتد الحملات على الفكر الاشتراكي ، ويتحدث عنها بتقدير كبير في سنوات الانفراج.

وظل **سلامة موسى** يتوق حتى آخر أيامه لزيارة موسكو . وكتب في بعض أوراقه : «إنها سياحة أجد فيها طعم المغامرة ، وأنجز بها وعدا من وعود القلب» . وبعد أن تجاهلته روسيا ، وصلته دعوة لزيارة تشيكوسلوفاكيا مدة أسبوعين، فرفضها لقصر المدة، وطلب ألا تقل مدة الزيارة عن شهرين . وفي خطاب أرسله لولده يقول: «إن السرعة لا تتيح لي أن أدرس أحوال هذه البلاد» . وفي نهاية (١٩٥٧) دعته موسكو لزيارة قصيرة ، فرفضت وزارة الداخلية التصريح له بالسفر . ثم وافقت في بداية (١٩٥٨)، واشترطت موسكو - هذه المرة - أن يدفع قيمة التذكرة ذهابا وإيابا . وتألم **سلامة موسى** لهذا المسلك ، وتوفى دون أن تتحقق رغبته.

●●●

ورحب **سلامة موسى** بالانقلاب العسكري، و «وزع زجاجتي شربات على أبناء حيه» كما يقول ولده . ألم يتنبه المفكر العظيم إلى طبيعة الانقلابات العسكرية التي تناقض الثورات الشعبية ، وتدبر لإجهاضها؟ . لا نعتقد ذلك . كل ما نزعمه أنه عاني كثيرا من ظلم النظام السابق له .. وقد تجاوز الستين وأراد أن يخلد إلى الراحة .. وربما فكر في قدرته على التأثير في قواد النظام الجديد بعد تبنيه ، خاصة وأنهم أعلنوا - حال قيامهم بحركتهم - المبادئ نفسها التي نادى بها، كما أشار كثير من الباحثين وكان **سلامة موسى** كما يقول **مارون عبود**: «يحمل في رأسه صورة واضحة وكاملة لما يجب أن تكون عليه مصر» . بيد أن الحركة التي احتفل بها لم تحتفل به . وكان يعرف من بين أعضائها **على صبرى** و**خالد محيى الدين**. وكانت تربطه بعائلة الأول روابط وثيقة تمتد جذورها إلى مراتع الصبا . ولد **سلامة موسى** في الرابع من يناير (١٨٨٧) بكفر «سليمان العفي» التابع لمركز الزقازيق . والكفر ينسب إلى أسرته . وكانت أسعد أوقاته تلك التي يقضيها في الكفر منضما إلى جماعة شقيقه الأكبر **وهبة** . وكانت الجماعة التي تناوئها جماعة **على الشمسى** خال **على صبرى**. وكان أفراد العصابتين يتسلقون الأشجار، ويختبئون في الأجران، ويسبحون في الترع، ويقتنصون الطيور الصغيرة من أعشاشها. وكدليل لاعتزازه بهذه الأسرة، يذكر أن **أمين الشمسى** باشا والد **على الشمسى** باشا انضم إلى الثورة العرابية، رغم أنه من أسرة شركسية الأصل. وعندما انهزم **عرابى** وشرع **الخديوى توفيق** في الانتقام من أنصاره، أمر مدير الشرقية بأن يكنس **أمين الشمسى** شوارع الزقازيق.

وكان الرقيب «الثوري» كثيرا ما يضيق الخناق على **سلامة موسى**، فاضطر إلى بدء مقالاته بسطور تمتدح «الثورة وجمال عبدالناصر» وكان يرسلها إلى الرقيب مباشرة ، فلا يستطيع . وصاحبا أخبار اليوم من بعده - إلا الأمر بنشرها . ومن الوقائع التي يذكرها رءوف أن كتاب «تربية سلامة موسى» نشر عام (١٩٤٧) ، بعد نشره - للمرة الأولى - منجما في مجلة «الكاتب المصري» عام (١٩٤٦) . وعندما فكر في إعادة طبعه في عهد الانقلاب شطب الرقيب بعض صفحاته. وتألم **سلامة موسى** وقرر الاتصال **بعلى صبرى**. وتوجه إلى مقابلته عدة مرات، وفي المرة الأخيرة اعتذر عن مقابلته، فخرج حزينا أسفا وهو يردد: «الولد ده مش عايز يشوفني» !! .. وأصيب بجلطة في شرايين الأمعاء لم تكتشف إلا بعد فتح بطنه . وفي الرابع من أغسطس (١٩٥٨) فاجأته - وهو مازال بالمستشفى - جلطة في القلب أنهت حياته.

ويعقب رءوف على هذه الواقعة الأليمة قائلا: إن أمله في **على صبرى** كان كبيرا ، لكن «ربما كانت هموم **سلامة موسى** في ذلك الوقت أكبر من أن يجد لها **على صبرى** حلا . كما أن



الأحوال السياسية فى العراق، ثم فى مصر بعد ذلك ، كانت تتجه إلى اليمين، بعد أن اتجهت فترة إلى اليسار ، (١٥).

كذلك أغلقت الإذاعة أبوابها فى وجهه، ويبدو أنه استاء من هذا التصرف، فقد تعددت الإشارة إليه فى خطاباته إلى ولده: «لم أعرف شيئا عن الأحاديث التى أذيعت على فى أم درمان. وكل ما أعرفه أن الحكومة الحاضرة تحرض إلقاء الأحاديث فى المحطة الإذاعية المصرية، كما كانت تفعل معى حكومة الأخس اللعين فاروق» (١٦) .. «وأعظم ما أخطأ فيه رجال الثورة أنهم اعتمدوا على مدنيين إقطاعيين، مثل **على ماهر** وغيره، ممن أعتقد أنهم يدسون للثورة فى الخفاء. بل حسبك أن تعرف إخلاصى أنالهم، ومع ذلك لم أدع إلى حديث فى الراديو طيلة العام الماضى كله. أما **طه حسين** الذى كان يخاطب فاروق بعبارة «يا صاحب مصر» **والعقاد** الذى كان يصفه بعبارة «أعظم فيلسوف» وغيرهما، فيجدون الترحيب فى محطة الإذاعة. أما أنا فلا . ومع ذلك فلست آسفا لأنى قانع بعيشى الآن» (١٧).

وكما تجاهلته حركة الضباط فى حياته تجاهلته بعد وفاته . فلم يحصل على أى نوع من أنواع التكريم . وكانت زوجته تعيش على المعاش الذى قررته نقابة الصحفيين ، وقدره أربعة جنيهات . وكانت المعاشات الاستثنائية تصرف عن سعة. ويقول رءوف إنهم تقدموا بطلب إلى **جمال عبد الناصر**، وزاروا **محمد حسنين هيكل** و**ثروت عكاشة** (وزير الثقافة وقتها) فلم يفعلوا شيئا. وفى عام (١٩٦٢) نصحهم الناصحون باللجوء إلى صغار موظفى وزارة الثقافة، فتحقق المسعى، وتقرر للزوجة معاشا استثنائيا قدره ثلاثون جنيها شهريا حتى وفاتها عام (١٩٦٩).

ونادى **سلامة موسى** بالتصنيع، والأخذ بالعلوم وارتباط الثقافة والأدب بالحياة ، والتعليم المجانى، وإنشاء النقابات العمالية، والتأمين الاجتماعى، والمعاشات لغير القادرين والعاطلين، وتمثيل العمال فى المجالس النيابية، وفرض الضرائب التصاعدية ، وتحديد الإيجارات الزراعية ، وتأميم البترول، كما دعا إلى تأميم قناة السويس فى نوفمبر (١٩٥٠)، وأغسطس (١٩٥١) بمجلة: «مسامرات الجيب» (١٨) وفى المقال الأخير : «تأميم قناة السويس هو أول ما يجب أن يوضع فى رأس القائمة لزيادة إيرادات الدولة، لأننا نستطيع أن نحصل بهذا التأميم على ٢٥ مليون جنيه كل عام.

«وليس فى العالم قوة تستطيع أن تمنعنا عن هذا التأميم . لأن شركة القناة لا تزيد فى شرعيتها عن شركة الترام فى القاهرة . وهذا على الرغم من أن **إيدن وتشرشل** قد يملكان بعض أسهمها ، وقد يصرخان عندما تؤمم ... (...) وإدارة القناة أسهل من السكك الحديدية. وموظفو الشركة يفرحون بتأميمها ، لأنهم سيجدون دولة بدلا من شركة ، تضمن لهم معاشهم».

وعندما فكر رءوف فى نشر: «انتصارات إنسان» عام (١٩٦٠) ليشمل الدعوات التى نادى بها والده . حذف الرقيب نحو نصف محتويات الكتاب، بحجة أنه «لم يترك شيئا للثورة ولجمال عبد الناصر». وأجابه رءوف أن من الأمانة والخير أن نعزى الفضل لأصحابه. وابرق **لجمال عبد الناصر** بما حدث ، فلم يأبه بالرد.

●●●

قرر **جى . إتش . ويلز** أن يعيش مائة عام وعاش ثلاثة وتسعين عاما . وقرر **جورج برناردشو** أن يعيش مائة عام .. وعاش ثلاثة وتسعين عاما . وقرر **سلامة موسى** ما قرره زميلاه، لكن الضغوط النفسية التى تعرض لها وخاصة من صاحبى «أخبار اليوم» وأذنابهما، ومن قادة النظام الجديد وأذنابه ، لم تمكنه من الوفاء بوعده للحياة..

وهو الصادق الوعد دائما ..

الأمين أبدا .. ■

## المراجع


(١) **رءوف سلامة موسى** ، سلامة موسى .. أبى، دار ومطابع المستقبل ، ١٩٩٣.

(٢) ، (٣) ، (٤) المرجع السابق صفحات : ٣١ ، ٧٠ ، ١٢٨.

(٥) **حافظ محمود** ، عمالقة الصحافة ، كتاب الهلال، ١٩٧٤.

(٦) **فى . او . إيجر** ، الفابية فى مصر ، رسالة مقدمة إلى جامعة متشجين.

(٧) **رءوف سلامة موسى**، المرجع السابق ، ص ١٦٢.

(٨) الأخبار ، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٥.

(٩) **موسى صبرى** ، عشاق الصحافة ، الدار المصرية ، ١٩٨٨.

(١٠) **الدكتور رءوف** ، المرجع المشار إليه ص ٢٠٢.

(١١) المرجع السابق ص ٢٠٨.

(١٢) **لويس عوض** ، أوراق العمر ، مكتبة مدبولى بالقاهرة، ١٩٩٠.

(١٣) **مجلة العالم العربى** ، العدد ١٦ ، سبتمبر ١٩٥٨.

(١٤) ، (١٥) ، (١٦) ، (١٧) رءوف ، صفحات : ١٣١ ، ١١٠ ، ٢١٠ ، ٢١٤.

(١٨) العددان ٢٨٠ ، ٣١٢.

# (٢)

# ملحمة عصر القلق

فاستعان الكاتب الإيطالي **جوسيبي بريزوليني** في كتابه: «**حياة ماكيافيلي**» بقصص وحكايات وأخبار استخرجها من الوثائق القديمة، وكسا عظامها الهشة لحماً، حتى تدفقت دماؤها، ودبت فيها الحياة، بروحه الفكهة.. ومن الفكاهة ما يقطر مرارة. ولم يستطع أن يخفي الإعجاب بعمله في الفصول الأخيرة من كتابه: «استطعت أن أقص عليكم كثيراً من الأشياء الخاصة بحياة «**نيكولو ماكيافيلي**» ما كنتم لتجدونها في أشهر كتب السيرة». ويبدو أنه تقمص شخصية **ماكيافيلي** ولم يشأ أن يتركها، فاستطرد قائلا: «ومع ذلك فتوجد بعض الأخبار والمعلومات التي لم أستطع العثور عليها. وإني لأذكر منها على سبيل المثال هذه المسألة: بأية قدم كان **ماكيافيلي** يبدأ خلع نعليه؟..».

أراد أن يسأل «**مارييتا**» و«**بربارة**» فربما كان باستطاعتهما أن تمداه بمعلومات أكيدة - وللعلم فإن الأولى زوجة **ماكيافيلي** والثانية عشيقته - ولكن بينه وبينهما أربعة قرون، وحتى لو استطاع تخطي الحاجز الزمني، فثمة احتمال عدم تفكيرهما في تلك المسألة. ويقال إن هذه الأمور لايعرفها غير الخدم. وكل رجل عظيم يراه الخادم صغيراً. فالعظيم قد يكون له عقل العظماء، وقد يكون صغيرًا فيما عدا ذلك. فهو مثل بقية خلق الله له أحاسيسه وانفعالاته. **وبريزوليني** بطرحه هذا السؤال الغريب، يريد أن يقول لنا إنه لايوجد شيء - مهما كان ضئيلا - في حياة العظماء، يمكن تجاهله. فكل شيء يكشف عن نفوسهم وأرواحهم. أما المؤلفات فلا تكشف إلا عن آرائهم «وطريقة الإمساك بالقبعة عمل فلسفي، لأن كل شيء في الإنسان يرجع إلى آرائه وأفكاره. كما أن رأي الإنسان يتحدث عن كل شيء فيه... إن الرجل العظيم يكون عظيمًا حتى عندما يصب الحساء في الأواني، وعندما يقبل زوجته، وعندما يغسل يديه، وعندما يغلق عرى سراويله..».

قام بعض العلماء بدراسة الكتابات وبعض بقع الأظافر، وبعض الأعين والبطون والتجاعيد وأطراف الأصابع، فعرفوا منها آثاراً موروثة، وكشفوا عن أخلاق أصحابها وطباعهم. فلماذا لاتكون للأجزاء الأخرى، والظواهر الأخرى، وللعلوم الجسمانية الأخرى هذه القيمة نفسها؟.. لماذا لا نتأمل وندرس الحركات والأشكال والعادات الأخرى الخاصة بالجسم الإنساني، لنكشف عن أخلاق المرء من خلالها.. ونعرف حقيقته؟..

استطاع **محمود الشرقاوي ورءوف سلامة** أن يسلطا الأضواء على سيرة **سلامة موسى** الذاتية كما خطها يراعه. وأن يمدانا بمعلومات قيمة عن حياته بحكم اقترابهما منه. أما **غالي شكري وفتحي خليل وكمال عبداللطيف** فعايشوه من خلال مؤلفاته رغم اقتراب الأولين منه في سنواته الأخيرة. ودارت مؤلفاتهم حول موضوع محدد: «أزمة الضمير العربي».. «عصر القلق».. «إشكالية النهضة».

يذكر **غالي شكري** في مدخل كتابه(١) أنه آثر «الدراسة الفكرية» على «اللوحة الفنية»، لأننا نفتقد الدراسات الفكرية لأهم التيارات والقيم التي سادت حياتنا الحديثة: «فقد ظلت ترجمة الحياة، أو السيرة هي الوسيلة الأساسية في تقديم أعلام الفكر العربي الحديث والقديم، دون التقييم العلمي الدقيق. بالإضافة إلى أن الترجمة الذاتية لأي مفكر كان، مبررة دائمًا بأن قصة كل إنسان تستحق أن تروى. أما الدراسة الفكرية التي تستهدف التقييم أساسًا علميًا للبحث، فإنها تكاد تكون مجهولة في بلادنا، بالرغم من ذيوعها في العالم الغربي ذيوعًا كبيراً، هذا إلى أن التقييم الفكري لن يكون مبرراً بأية حال إلا إذا كان التيار أو المفكر موضوع البحث يمثل عندي علامات



الطريق الحضارى الطويل فى تاريخنا».

ورغم ما فى قوله: إن الدراسة الفكرية تكاد تكون مجهولة فى بلادنا، من مبالغة، فإن الذى يهمنا ـ هنا ـ هو بيان مبرراته لجنوده إلى الفكر لا الحياة الشخصية. وفى ظنى أن أى كاتب لا يستطيع أن يتخلى عن السيرة وإضاءاتها لمنعطفات الفكر. ولكل بقدر حاجته. لهذا نراه يعود فيقول إن السبب الجوهرى فى عدم كتابته «سيرة شخصية» ربما يرجع إلى أن **سلامة موسى** كفانا بكتابه العظيم «تربية سلامة موسى» عناء أية محاولة أخرى لترجمة حياته. ومن ناحية أخرى رأيت أن المرحلة التاريخية المهمة التى نجتازها الآن، بحاجة ماسة إلى «علامات الطريق» من خلال التقييم الموضوعى لأهم القيم الفكرية التى سادت حياتنا منذ بوادر عصر النهضة فى أوائل القرن العشرين إلى الآن. ولما كان **سلامة موسى** يمثل فيما أرى إحدى هذه القيم الجديدة بالدراسة والتأمل وإمعان الفكر، فقد لجأت إلى دراسته بدلا من التأريخ لحياته، ذلك لأننا لسنا فى مرحلة انتقال جزئية من مرحلة اجتماعية متخلفة إلى مرحلة اجتماعية متقدمة، وإنما نحن نجتاز مرحلة حضارية كاملة تستوجب منا التوقف عند كافة علامات الطريق الذى قطعناه حتى نستشرف برؤية واضحة معالم الطريق الذى نتأهب للسير فيه. ولما كنا فى المستوى الاجتماعى المحض نتجاوز أعتاب المجتمع الاستقلالى إلى أعتاب المجتمع الاشتراكى، فإن **سلامة موسى** يبرز هنا مرة أخرى كخطوة باهرة فى تاريخ فكرنا الاشتراكى.

فلقد ظل المفكر والداعية للاشتراكية فترة حاسمة فى حياتنا قاربت على النصف قرن»(٢).

ويذهب الكاتب المغربى **كمال عبداللطيف** إلى أن الحضور الفكرى الذى حققه **سلامة موسى** لم يقابله أى اهتمام جدى بتقويمه. وإذا استثنينا بعض الدراسات التحليلية والوصفية فى الستينيات، فإننا لانكاد نعثر على اهتمام بمشروعه الثقافى ويرى أن القراءات السابقة على قراءته ـ التى أنجزت حول فكر **سلامة موسى** ـ كانت قراءات «احتفالية» تستعمل مفاهيم مثل الريادة والسبق والتقدمية، مما أدى فى النهاية إلى خطاب لم يكلف نفسه عناء البحث فى الشروط التاريخية العامة المواكبة لهذا الخطاب، ولم يهتم بصياغة مفاهيمه ومحاوره الكبرى وإبراز علاقة هذه المحاور والمفاهيم بمجراها التاريخى. فدراسة **هنرى رياض** المعنونة: «سلامة موسى والمنهج الاشتراكى» تكتفى بتلخيص مبسط لكتاب: «تربية سلامة موسى». والطابع العام للجزء الأول الذى صدر من دراسة **فتحى خليل** بعنوان: «سلامة موسى وعصر القلق» هو الطابع الدرامى الاحتفائى حيث يصبح الحديث عن **سلامة موسى** حديثًا عن البطل الشهيد. أما **غالى شكرى** فإنه رغم رصانه جوانب متعددة من بحثه، ينتج فى جوانب أخرى من البحث نفسه خطاباً احتفاليًا **بسلامة موسى** وبنشاطه الفكرى.

أما الإطار العام لبحثه، فيحرص ـ كما أوضح فى المقدمة ـ على التأكيد على مجموعة من المنطلقات، تشكل «الموجات الصريحة والضمنية» المحددة للخطوط العامة للبحث، ومن بينها خصوصية انتماء **سلامة موسى** إلى الأقلية القبطية، واعتبار مشروعه «مشروعاً ثقافياً نهضوياً»، أى مشروعًا يساهم فى تحديد موقف نظرى من إشكالية النهضة باعتبارها الإشكالية المحورية فى بنية الفكر العربى الحديث والمعاصر. فإنتاجه النظرى سعى للتفكير فى واقع التأخر التاريخى. ومحاولة لصياغة رؤية تقترح بديلا له «ومن هنا فإننا قد حاولنا تجاوز الأدبيات التى تطلق على **سلامة موسى** وعلى ممارسته الثقافية صفة الثورية، حيث تغفل أو تتغافل عن معطيات النص الموسوى الصريحة والضمنية، وتطلق الألقاب والنعوت بصفه اعتباطية».

ومن بين هذه الخطوط أيضا الإفصاح عن «أطروحته المركزية حيث كان خطابه يتمركز حول دعوة محددة، وهى دفاعه عن نموذج النهضة العربية والتقدم الغربى، ونقصد بنموذج النهضة الغربية هنا مجموعة القيم الفكرية والتاريخية التى تحققت فى أوروبا ابتداء من القرن ١٦م. وانطلاقا من هذا الاعتبار نظر إليه على أساس أنه التتويج المتقدم لمسيرة الفكر الليبرالى العربى الحديث والمعاصر. كما تعامل «المشروع الثقافى الموسوى» تعاملا نقدياً: «إن دراستنا له لم تكن نخضع لأى مبرر برجماتى آنى، بقدر ما كانت سعيًا نظرياً يتوخى تأمل تجربة ثقافية فريدة، لا تزال جوانب من ملامحها مستمرة فى حاضرنا». والهاجس النقدى الذى صاحبه، كان ـ كما يقول ـ بمثابة تعبير ذاتى عن هموم حاضرة. وسمحت له الموجات السابقة باستخدام مفاهيم محددة جنبته ـ على حد تعبيره ـ «القراءة التحليلية الصرفة». الذى يعتبر كتاب **محمود الشرقاوى**: «سلامة موسى المفكر والإنسان» نموذجًا لها، إذ اكتفى **الشرقاوى** باستعراض عام

للخطوات والمراحل التى عاشها سلامة موسى، ودفعته هذه المفاهيم إلى إنتاج «خطاب تاريخى، تركيبى ونقدى، خطاب توخى معرفة البرنامج الثقافى الموسوى فى مستوى أطروحته المركزية، ثم مستوى المفاهيم الإجرائية التى بدا لنا أن سلامة موسى وضّح من خلالها وبواسطتها هذه الأطروحة.. هذا وقد حاولنا عدم إغفال الملابسات التاريخية العامة التى واكبت صياغة مشروعه الثقافى ككل...».

وفتحى خليل - فى زعمنا - لم يؤرخ لسلامة موسى، وإنما لعصر القلق الذى انصهر فى داخله سلامة موسى. جل التفاتاته كانت منصبة على إضاءات العصر منذ رفاعة رافع الطهطاوى حتى ثورة ١٩١٩.

اشترك فتحى خليل فى النشاط الطلابى منذ يفاعته. وانضم إلى جماعة: «أنصار السلام» قبل تخرجه فى قسم الدراسات الفلسفية بكلية الآداب. وكان على رأسها المناضل الشريف يوسف حلمى الذى أسس - أيضًا - جمعية «أصدقاء سيد درويش». وأصدر مجلة: «الكاتب حمامة السلام». وكتب فيها معظم التقدميين فى ذلك الوقت، كما تبنت بعض البراعم ومنهم فتحى خليل. وبعد إلغاء معاهدة ١٩٣٦، وأثناء احتدام النضال الشعبى ضد قوات الاحتلال بالسويس، استشهد شقيق فتحى خليل، فلم يفت ذلك فى عضده - كما حدثنى أمين ريان - ولم ينهه عوزه عن مواصلة النضال، وكان يبيت فى مقر جمعية: «أصدقاء سيد درويش». ويذكر ريان أنه لم يكن جامد الفكر رغم انتمائه الماركسى. وكان يجمع حوله جماعة من الشباب غير الماركسى، مما كان يثير ضيق إبراهيم وكمال عبدالحليم. وكان يناقش أعمال الشباب وينشرها بروز اليوسف، ربما أملا فى ضمهم إلى حركة «حدتو».

وعندما نشر أمين ريان روايته الثانية: «المعركة»(٥) شارك فى إخراجها خمسة فنانين: قدمها على الراعى، وكتب حسن عثمان «كلمه الفنانين التشكيليين»، وفتحى خليل كلمة ظهر الغلاف، وصمم الغلاف حسن حاكم الذى شارك كمال الملاخ فى الرسوم الداخلية وتؤكد هذه الجمهرة الروح الجماعية التى تولدت عن الحركات النضالية بعد الحرب الثانية. يقول فتحى خليل: «فى الأدب.. كما فى السياسة، يلعب الإيمان بالحقيقة دوراً أساسيًا... وأمين ريان وهو يكتب «حافة الليل» كان يؤمن بعالمه المحدود بين الجدران، وهكذا جاءت قصته الطويلة نابضة وصادقة، رغم أنها كانت تائهة... وعندما علمه الشعب أن الحياة تكون أروع فى الوحدة الوطنية فى الكفاح، أخرج أمين ريان أبطاله من قواقعهم، ودفع بهم إلى الميدان وكان مؤمناً بالخطوات الجديدة لأبطاله القدماء. والأديب لايستطيع أن يعلم الشعب، إلا إذا استطاع أن يتعلم من الشعب».. وربما كانت هذه الكلمة دعوة سياسيه لا رأياً نقدياً، إذ خفيت عليه أسرار «حافة الليل» التى تعبر عن مرحلة «القلق» بعد الحرب العالمية الثانية، وفيها مشابه كثيرة من المرحلة التى نمر بها الآن.(٦)

كان حلم حياته التأريخ للحركات التقدمية فى مصر الحديثة والمعاصرة. شغلته الأعباء السياسية والصحفية حتى توفاه الله بالعراق فى أوائل الثمانينيات. لم يضع سوى كتابين: «دفاع عن الثقافة العربية»(٧) و«سلامة موسى وعصر القلق»(٨) ومن مطالعة الكتاب الأول نشعر أنه كتبه فى الشارع، تلبية لواجبه نحو قضية لا تنتظر الجلوس على المكاتب. إنه يحذر بنى وطنه من الهجمة المكارثية الشرسة على الثقافة العربية. ومكارثى - كما هو معروف - كان عضواً بالكونجرس ورئيًسا للجنة «النشاط غير الأمريكى» به. وأصبح رمزاً لسيطرة الاحتكارات على أجهزة الثقافة بدءاً بالجامعات والمدارس ودور النشر ومعامل الأبحاث العلمية وقاعات المحاضرات، وليس انتهاءً بالإذاعة والسينما والتليفزيون، وصولا إلى قمة النظام السياسى. وسمى «وزير الرعب» لمطاردته المثقفين الأحرار بتهمة الشيوعية. وكانت المكارثية هجمة ضد العقل والضمير. هاجم مكارثى ميزانية جديدة للمكتبات لأن التعليم هو السبب فى التأثيرات الاشتراكية. وعندما تحرك ضمير العالِم الذرى أوبنهيمر أبعد عن مركزه العلَم، بحجة أن أفكاره ضد الأمن القومى.

وفتحى خليل ليس ضد الكتّاب الأمريكيين الأحرار، ولكنه ضد المكارثية التى شوهت وجه أمريكا، حتى سمى بالوجه القبيح. وأرادت تشويه وجه العالم بالقضاء على ثقافته، وفرض ثقافتها العنصرية. وكان المناخ المصرى مشحوناً ضد المكارثية، ومن يمثلونها فى العالم العربى من القاهرة إلى بيروت. وما كان كتابه - فى صلبه - سوى تجميع لبعض المقالات الدافئة، ومقتطفات من الكتب المنتفضة فى وجه الهجمة، إضافة إلى كشفه للمترجمين والكتاب المتعاونين مع الأجهزة الأمريكية بحجة «التعاون الثقافى». وخصص الفصل الأول لتقييم الثقافة العربية مستعيناً بكتاب الغرب أنفسهم، مستشهداً بمقتطفات مطولة من دراسة روجيه جارودى التى نشرها بباريس فى مارس ١٩٤٧ عن فضل الثقافة العربية على العالم.

لم تسنح الفرصة لتحقيق حلم فتحى خليل إلا فى معتقل الواحات واتخذ سلامة موسى إطاراً للحكاية المصرية، أو قصة حب تتسلل بين الفصول. ولم يكتب سوى جزء واحد. وما منعه من



متابعة الحكاية المصرية إلا الإفراج عنه في زعمنا !!.. فأن يعيش الحياة ويكون فاعلا فيها خير ألف مرة من كتابتها. أعتقد أن هذا كان تفكيره، أو على الأقل ما تنبئنا به سيرته. تقول المقدمة: «هذا الكتاب.. هو جزء من ملحمة عاشتها مصر وعاشها إنسان أحبها حتى الموت هو «سلامة موسى» وأتمنى أن يسعفني الوقت، وتسعفني المقدرة، لكي أتابع هذه الملحمة جزءاً جزءاً حتى نهاية مطافها عام ١٩٥٨، وهو العام الذي مات فيه البطل».

كانوا يكتبون في الواحات على ورق البافرا أو ورق أصفر صغير، بأقلام الرصاص في أغلب الأحيان. القلم مثل عقلة الأصبع حتى يتمكن الكاتب من إخفائه. سألت رءوف سلامة عن قصة نشر هذا الكتاب. أفاد أنه علم به من بعض الأصدقاء. وعندما سلمه فتحي خليل أصوله وجدها عبارة عن قصاصات ورقية صفراء صغيرة. كما ذكر أنها كانت مكتوبة بالحبر، وأنه مازال يحتفظ بها حتى الآن. في المعتقل ذاته الذي تحول إلى محطة لتربية الماشية في عهد السادات فهجرته، وما زال مهجوراً حتى اليوم، كتب محمد خليل قاسم: «الشمندورة». وكانت أول رواية تستلهم المناخ النوبي. وإذا كان قاسم استوحى المكان، فإن خليل استوحى الزمان. كان الدافع في الحالين واحداً:

الحنين إلى الحضن الحنون بعد رحلة الضنى ووسط العذاب. وبطبيعة الحال، لم تسعف كاتبنا المراجع، فجاء كتابه أشبه بالدفقات الشعورية التي تتدفق في ساعة العسرة، ليزيده التنفيس النفيس إيماناً على إيمانه، يهبه الراحة التي تمكنه من الصمود. وكان خليل على وعي بما يفعل. فهو يبدع «ملحمة». ولما كان لكل ملحمة «بطل» كان سلامة موسى هو البطل. ولم يجنح إلى الخيال، أو يتخلى عن الحقيقة. والتزم بالتحليل الدقيق لمسيرة شعب أراد أن يمزق ستر الظلام، فتراكمت عليه حتى اختنق بالحصار.. فكان الانفجار..

«لم يحدث ذلك من قبل.. لا في الشرق ولا في الغرب.. لا في الأسطورة المجنحة ولا في الواقع الناشب في صخر الأرض..

لم يحدث في وطن من أوطان القارات الخمس.. ومهما كانت ملامحه، ومهما كانت ذكرياته مثل الذي حدث في مصر في التاسع من مارس عام ١٩١٩. حتى مصر نفسها لم تصدق ما حدث، إلا بعد وقوعه بأيام، فالعالم لم يكن وحده الذي أصيب بالذهول.. بل أصحاب البصيرة والذكاء من المصريين.. المنفيين والمقيمين..

حتى الذين وجدوا أنفسهم، دون إرادة منهم، في قمة الأحداث.. أخذتهم المفاجأة..

لا السلطان القابع في قصر البستان، ولا الحاكم بأمر الإمبراطورية في قصر الدوبارة، ولاخليفة المسلمين في قصر يلدز، ولا الزعيم الذي لم يمض على اعتقاله غير ساعات، والذي لم يكن قبل تلك الساعة زعيمًا.. بل مفاوضاً معتدلا.. كانوا يتخيلون أن الذي حدث سيحدث.

يا ساعات صباح اليوم الرائع. ما الذي حدث على أرض مصر ولم يحفظ لنا التاريخ غير صداه الشاحب في حروف البرقيات والتقارير ودفاتر البوليس.. وغير الذكريات التي اختلسها ذلك الجيل من زحمة حياته ليرويها لنا في حسرة وفخر وغموض..

على طريق تلك الساعات المشرقة شمس مارس، انطلق شعب بأسره، عماله وفلاحوه، شبانه ونساؤه، لا في مدينة ما أو في قرية ما، بل على نطاق الوطن الشامل.. من ميادين العاصمة حتى نخاع الكفور المظلمة.. دون أن يلقنهم حزب ولا زعيم، ولاحتى مغامر جريء، كلمة الثورة في ذلك اليوم.. دون أن يحدد لهم أحد ميقات انفجارهم الملهم.. ودون أن تدعوهم جريدة ولابيان ولامنشور.. إلى ما يجب عمله..

وبينما كان قطار مدجج بالسلاح.. يتسلل من القاهرة إلى بورسعيد، يحمل الزعيم ورفاقه.. كان اسمه يشق عنان السماء في أقصى قرى الوطن. في أرجاء لم تعرف من قبل اللحظة مظاهرة ولا هتافًا. ولم تر حتى صورة هذا الذي تهتف باسمه.. كل ما كانت تعرفه هو أنه طلب الاستقلال فقبض عليه، وكان اسمه موجزاً كطلقة الرصاص، ومعناه التفاؤل!..»(٩).

يفصح فتحي خليل عن انتمائه السياسي بصورة عاطفية منذ السطور الأولى: «الشرق والغرب - لكم كره هاتين الكلمتين، ذلك أنه كان يراهما من أسوأ الكلمات في عصرنا. كان يطالبنا بأن نضعهما في قائمة الأحافير، أي الحفريات التي زال عصرها. فكلمة الشرق في رأيه «توحي إلينا أننا بشر ننتمي إلى آسيا وأفريقيا، وكأننا على عداء مع أوروبا وأمريكا. ولما كان الأوربيون والأمريكيون هم المتمدينون السائدون فإن عداءنا يغرس في نفوسنا كراهية للتمدين».

ولكن هاتين الحفريتين كان لهما من السلطان ما جعلهما تفرضان وجودهما عليه. فحيثما كان يولي وجهه فثم وجه الشرق أو وجه الغرب.

هاتان الكلمتان، شرق وغرب، تلخصان مئات المعارك وقضايا الصراع التى كونت تاريخنا الحديث، عبر قرن ونصف، هذه المعارك والقضايا التى اتخذت شكل المناقشات النظرية حيناً والمناقشات المسلحة حيناً آخر وإن كان معنى الكلمتين قد اختلف، بل انقلب، مع تطور العالم وجريان الأحداث.

كان الشرق من وجهة نظر الوطنيين قبل الحرب العالمية الثانية، هو التخلف والجمود والردة. كان رمزاً لحياة المجتمع الزراعى الإقطاعى، بينما كان الغرب هو التقدم والثورة والطفرة. أى كان رمز الحضارة المجتمع الصناعى. ولكن دلالة الكلمتين انقلبت بعد تحول النظام الاشتراكى إلى نظام عالمى فى أعقاب الحرب. فانتكست كلمة الغرب لتدل على حضارة المجتمع المنحدر الأفل، وأصبحت كلمة الشرق شارة الحضارة البازغة المزدهرة».

لم يناقش **فتحى خليل** ثنائية الشرق والغرب عند **سلامة موسى**، وعليها يرتكز فكره. فلم يكن **سلامة موسى** يعترف بالحدود الإقليمية. فالعالم كله قرية واحدة. لايوجد شرق وغرب، وإنما حضارة قديمة وحضارة عصرية. فى العصور الوسطى كانت أوروبا تعيش الحضارة القديمة، وكنا نعيش الحضارة الجديدة، واستفادت أوروبا من الأنوار المطلة عليها من الشرق فنهضت، وعلينا أن نستفيد من الأنوار المطلة علينا اليوم من الغرب لننهض: «إذ نحن على يقين بأنه إذا كانت الشمس تشرق من الشرق، فإن النور يأتى إلينا من الغرب». ولهذا ندعوا إلى حرية المرأة ومساواتها التامة فى الحقوق والواجبات بالرجل، وندعو إلى العلم والصناعة، ومحاربة الغيبيات والخرافات التى أسن بها الشرق وتعفن حتى يكاد يموت وأخيراً يجب أن نتجه نحو الديمقراطية الاشتراكية. ثم، وعلى الدوام، نطلب الحرية، الحرية الروحية بالانطلاق من التقاليد والخرافات والحرية السياسية بإيجاد حكومات شعبية عادلة». (١٠).

لم يناقش **فتحى خليل** الثنائية، وإنما أعرب عن اتجاهاته السياسية. وكان يصنف البشر وفق انتماءاته. فى كتابه الأول أطلق على **العقاد** لقب «عميد الأدب الرجعى»، لأنه كان يعتبر الاتحاد السوفيتى «إمبراطورية روسية»، وتنبأ بانهيارها وتحرر شعوبها المتعددى الجنسيات واللغات. وينقل هذه الأفكار عنه من باب الفكاهة. ويتهمه بالتعاون مع مكاتب الاستعلامات الأمريكية، لأنه كان يراجع سلسة كتب: «الناقوس» التى كانت تصدرها مكتبة «الأنجلو المصرية». فلم تكن مؤسسة «فرانكلين» تعمل وحدها، وكان هناك أيضا **ماهر نسيم ووديع سعيد** «وكل منهما «مؤسسة» قائمة بذاتها..». لو كان **فتحى خليل** على قيد الحياة، وشاهد انهيار الاتحاد السوفيتى واستقلال دوله، فهل كان سيتغير موقفه من نبوءة العقاد؟

ولم يتمكن **فتحى خليل** فى هذا الجزء من كتابه الذى لم يكمله، من استقراء نصوص **سلامة موسى**. وقد استخلص نتيجة نيّرة من استقرائه لحكاية رواها **سلامة موسى** عن طفولته، تجعلنا نتحسر لعدم تمكنه من استكمال كتابه. يقول **سلامة موسى**: «كنا نلعب مع صبيان المزارعين إلى الساعات الأولى من الصباح. وأحياناً كنا ندبر السرقات فى الحقول للخيار أو البطيخ. ولايزال عالقاً بذاكرتى بعض الاقتحامات. فقد تسلقت ذات مرة شجرة كان فى أطرافها العليا عش. فلما بلغته وجدت فيه فرخى غراب، فأمسكتهما بيدى وشرعت أهبط، ولكنى ما كدت أترك العش حتى وجدت ثورة من اللطم المؤلم والعض الشنيع تغمر رأسى ووجهى. وطار عقلى وأنا فى هذا الاضطراب، فلم أنتبه إلى أن هذه الثورة هى أم الفرخين يساعدها أب أو عم. ولو كنت أدركت لخليت عن الفرخين ونزلت فى سلام. ولكنى لفرط الألم والرعب بقيت فى غشية مغمض العينين وأنا ممسك بالفرخين أتحسس طريقى الخطرة على فروع الشجرة إلى أن مسست الأرض. وهنا أفقت، وفتحت عينى؛ فوجدت ثلاثة أو أربعة من الغربان تصرخ بى وتسب وتهاتر بعد أن أثخنتنى وضرّجتْ رأسى ووجهى بالدماء(١١).

ويفتتح **فتحى خليل** الفصل الثانى من كتابه بطفولة **سلامة موسى**: «لم يكن فى وسع الرائى المدقق أن يكتشف ما إذا كان الطفل ذكراً أو أنثى. فقد كان فى أذنيه أقراط، وعلى ثوبه الأسود تمائم تلمع جرأته فقط كان ترجح أنه صبى، وكان الطفل فى مركز دقيق. فهو متعلق بفرع شجرة، ممسك بفرخى غراب من عش وجده بأطرافها العليا. وحين شرع يهبط هاجمته أم الفرخين لطما على وجهه، ونقراً فى رأسه وغشيته غاشية فلم يفهم الموقف الذى وقع فيه، ولم يترك الفرخين مع ذلك وظل يهبط فى اضطراب، مغمض العينين. فلما مس الأرض ورفع وجهه إلى السماء، رأى جماعة من الغربان تسبه وتشتمه. وكان وجهه يقطر دما».

ويتخذ من هذه الواقعة رمزاً لحياة **سلامة موسى** كلها: «إنه **سلامة موسى** فى طفولته المبكرة. ولسوف يتكرر هذا الحادث طوال عمره. لسوف يقتحم الصعاب، ويتلقى العقاب، ولايترك غنيمته أبداً. ولكنه سيكون دائماً على فهم لما يدور حوله. ولن تكون عيناه مغمضتين، لأنه يعلم ما يصنع ويعلم أن



له أعـداء أقــوياء لا يسكتــون على المقتـحمين. وسوف ينزف دمًا فيلعق جراحه فى صمت ثم يعاود الصعود.. حتى يموت على قمة ذات سناء وبهاء».

* * *

أفصح **فتحى خليل** عن انتمائه بصورة وجدانية، منذ السطور الأولى، وأفصح **كمال عبداللطيف** عن الاتجاه ذاته من خلال رؤيته المادية. ويرى **عبداللطيف** أن الحضور الفكرى الذى حققه **سلامة موسى** على مدى خمسين عاماً لم يقابله أى اهتمام جدى بتقويمه ومحاولة إيضاح أبعاده ودلالاته التاريخية والنظرية، فباستثناء بعض الدراسات التحليلية والوصفية، لانكاد نعثر على أى اهتمام بمشروعه الثقافى، ولا بالآفاق الفكرية المتعددة التى افتتحها هذا المشروع فى بنية الثقافة العربية المعاصرة. وبحث **عبداللطيف** - كما يقول فى المقدمة - يرغب فى المساهمة فى فهم وتقويم الكفاح الثقافى الموسوى». ويستمد البحث مشروعيته من مبررين: أولهما، قراءة **سلامة موسى** تسمح لنا بفهم جوانب من حاضرنا ومستقبلنا. فالهاجس الذى يوحدنا به هو استمرار بحثنا عن أسلحة نظرية وتاريخية لطمس ملامح عصورنا الوسطى المهيمنة على حاضرنا.

وثانيهما، الرغبة فى إنتاج خطاب حول الممارسة النظرية الموسوية، ينظر إلى الإنتاج النظرى لعصر ما، ولفكرما، باعتباره شهادة على طموح تاريخى قابل للتحقيق، أو محاصر ومعاق.

ويتألف البحث من قسمين كبيرين فضلا عن المقدمة والخاتمة. ويعنى القسم الأول بالشروط التاريخية والنظرية الممهدة لتبلور الخطاب الموسوى. والثانى بأطروحة هذا الخطاب المركزية ومفاهيمه الكبرى. ويتألف القسم الأول من ثلاثة فصول. أولها عن الهيمنة الاستعمارية والتأخر التاريخى فى مصر (١٨٨٢ - ١٩٥٢). وثانيها عن الإشكالية المركزية والمفاهيم الكبرى للخطاب النهضوى العربى المعاصر. وثالثها عن مكونات ومصادر الخطاب الموسوى. ويتألف القسم الثانى من ثلاثة فصول أيضًا. الأول عن الخطاب الموسوى وإشكالية النهضة. والثانى عن المفاهيم المركزية فى الخطاب، وتتمثل فى ثنائية الشرق والغرب. والثالث عن المفاهيم المركزية المحددة، وتتمثل فى الليبرالية والاشتراكية. ويخلص فى الخاتمة إلى تقويم نقدى عام (١٢).

ويذهب إلى أن إشكالية العصر الذى عاشه **سلامة موسى** تبرز فى التساؤل عن كيفية تصور استراتيجية تلغى التأخر وتحقق النهضة. والمحوران الرئيسيان لخطاب النهضة، هما: التأخر والانحطاط، والهيمنة الاستعمارية. ولايمكن الفصل بين هذين المحورين «كما لايمكن الفصل بين استمرارية التركة اللاهوتية والتأخر». وخطاب النهضة ضمن هذه المحددات ليس خطابا علميـًا، وإنما خطاب أيديولوجى. أى أنه يقدم رؤى بديلة للظروف المحيطة به. ويتضح هدفه الأيديولوجى فى صياغته لمثل جاهزة: مثال السلف، ومثال الغرب، ومحاولة التوفيق بينهما لحل تناقضات الواقع.

ويبدأ اللقاء التاريخى بين الشرق والغرب بزيارة **الطهطاوى** لفرنسا (١٣) وكانت العلاقات الإقطاعية تسيطر على صورة الإنتاج فى الريف. وركز الاستعمار البريطانى على هذه العلاقات لتحويل مصر إلى مزرعة، والسوق المصرية إلى سوق تابعة لاستهلاك منتجاته الصناعية. وظهرت طبقة وسيطة من الأعيان. والمدن لم يكن لها - بصفة عامة - إلا الطابع الإدارى، أما نظام الحرف والطوائف الصناعية، فكان يكتفى بمستلزمات السوق المحلية. وأوقع تصاعد المد الإمبريالى مصر فى قبضة أساطين المال الأجانب، ثم الاحتلال البريطانى وتجلى الجمود الثقافى فى استمرار النموذج الثقافى الإسلامى فى صورته الراكدة المتجاوبة مع التصالح الاجتماعى السائد. وأدى استبداد المعتمد البريطانى إلى ظهور الحزب الوطنى، فالثورة العرابية. وانعكست هذه الأحداث على مستوى الفكر، فظهرت جريدة «مصر» (١٨٧٧ - ١٨٧٩) التى كان يصدرها أديب **إسحق وسليم نقاش**، وكانت تتبنى مواقف **جمال الدين الأفغانى**.

لم تدم حملة **نابليون** على مصر ثلاث سنوات، إلا أنها وضعت حداً نهائيًا لعزلة مصر عن الغرب، وأعلنت دخولها إلى رحاب الزمن المعاصر. غير أن المستعمر البريطانى حرص على إتلاف كل المصانع التى كانت قائمة، وحطم اقتصاد الريف الذى كان يقوم على مبدأ الاستقلال الذاتى. ولم يكتف بالتفتيت والتفكيك وتوجيه الإنتاج الداخلى لمتطلبات السوق الأجنبية، وإنما سعى إلى عرقلة كل سبل التقدم مستعيناً بطبقة كبار الملاك، فبرزت مصالح القطاع العريض من الجماهير التى ليس لها أية مصلحة فى التعاون مع الاستعمار أو السراى. ثم تبلورت أهداف الجماهير إلى أن انتظمت فى تجمع سياسى وطنى، وتأسس الحزب الوطنى رافعًا شعار الجلاء، ومطالبًا بالديمقراطية. وكان للحرب العالمية

الأولى آثارها فبرز حزب الأمة وحزب الوفد والحزب الاشتراكى الديمقراطى.

ويستخلص **كمال عبداللطيف** من استعراضه للشروط التاريخية المهيئة للخطاب النهضوى العربى المعاصر ثلاثة مفاهيم يعتبرها بمثابة مرتكزات أساسية لأبنية الأيديولوجية الناشئة آنذاك وهى: التأخر.. الاستمرارية.. القطيعة. ويقصد بمفهوم التأخر تصوير حال الشرق مقابل حال الغرب، وبالاستمرارية الرغبة فى المحافظة على التركة الثقافية «ذات المرتكز اللاهوتى». أما مفهوم القطيعة فإنه على التحول الذى أحدثته الهجمة الاستعمارية - باعتبارها نظاماً كاملا - فى محيط المجتمعات المستعمرة. وتتداخل هذه المفاهيم، وتتحدد تناقضات متعددة، كما تتحدد إشكالية النهضة، وتتبلور فى قلبها استراتيجيات نظرية متعددة، عبرت عن الطموح النظرى للفئات الاجتماعية المتصارعة، وعكست كل تناقضات البنية التحتية. واستجاب جيل من الرواد لنداءات الواقع. ولم تكن خطاباتهم موحدة المضمون والرؤية، وذلك بحكم المواقع الاجتماعية المختلفة لهم. وتنقسم فئات المثقفين المؤسسين للخطاب النهضوى إلى قسمين: مثقفى التيار السلفى، ومثقفى التيار الليبرالى.

ويقوم خطاب الإصلاح والنهضة والتمدين فى التيار السلفى على مبدأ الرجوع إلى الماضى. فالأصل هو الماضى. والماضى هو زمن الوحى وزمن حافظى الوحى الأوائل. وللخطاب السلفى منطلقان: عقائدى، وتاريخى. والعقائدى يعنى الإصلاح الدينى، والتاريخى يعنى الإصلاح السياسى. ودعا هذا التيار إلى جامعة إسلامية، ترفض رياح العلمنة التى هبت على الشرق. وتجلت الدلالات البعيدة للمنطلقين فى مفهومين بارزين هما: بعث الإسلام، وعالميته أو «كونيته» - حسب تعبير **كمال عبداللطيف** - الإسلام. والبعث فى المعنى المترادف فى الخطاب السلفى هو التجديد والتصحيح بفتح باب الاجتهاد لتجاوز حالة الركود والتقليد، مع الاستفادة من مكتسبات العصر الإيجابية - العلم والتقنية والديمقراطية - ويتجلى ذلك فى اجتهادات وفتاوى **محمد عبده**، إلا أنه لايشكل - فى نظر **كمال عبداللطيف** - «أكثر من أسلوب دفاعى فى التفكير». أما السلفيون الجدد فيعتبرون كل قيم أوروبا مجرد «نبات شيطانى» كما يرى **سيد قطب** فى كتابه: «المستقبل لهذا الدين». والطموح البعيد لخطاب البعث الإسلامى يتجلى فى عالمية الإسلام. فالرؤية الإسلامية للوجود هى البديل الأوحد المخلص من كل شرور العالم. ويكاد العنف الثقافى الذى مارسه الاستعمار يضاهى عنف الرجة التى أحدثها فى الاقتصاد. فانتقلت أغلب التيارت الفكرية التى كانت سائدة فى أوروبا - بصور مختلفة - إلى الثقافة العربية. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر انتقل الفكر السياسى الليبرالى، والفكر الوصفى، والداروينية، والسان سيمونية، والاشتراكية. وحاول ناقلوه توظيفه ضمن خطاب النهضة، ورأوا أن خلاص المجتمع لايتأتى إلا عن طريق تمثل قيم ومنجزات الغرب. فكان مشروع الإصلاح الذى تقدمت به الفئات الاجتماعية الناشئة. واشتغل أغلب الليبراليين العرب بالعمل الصحفى. وبرزت مجموعة من الصحف والمجلات المعبرة عن هذا الاتجاه: المقتطف، الجامعة، الجريدة، الهلال، المجلة الجديدة، العصور، وغيرها. وعكست هذه الصحف المبادئ العامة للفكر الليبرالى «بشكل مبسط وانتقائى». وركزوا على العلم والعقلانية القائمة على أسس اختبارية. وسلموا بعالمية المنجزات الثقافية والسياسية الغربية. وأكد رواد هذا التيار على مفهومى الحرية والعقلانية. «ويمكن القول إن أغلب مثقفى هذا التيار تبنوا أطروحات ودعاوى مؤسس الفكر الليبرالى الغربى من **ديكارت** إلى الليبرالية «جديدة» لليبرالية ما بعد تجسد الفكر الاشتراكى فى التاريخ». وهذا التبنى «لايعنى تمثلهم لهذا الفكر ضمن حدوده التاريخية، لقد قرءوه قراءة انتقائية، وتعاملوا معه تعاملا انجذابياً». ومع ذلك لعبوا دورا رئيسياً فى ولوج باب المعاصرة. فالقيم الليبرالية تشكل المرتكزات النظرية للحضارة الأوروبية.

والعقلانية فى الفكر العربى المعاصر، تعنى العمل بمقتضى العقل مقابل العمل بمقتضى الوحى. والمفهوم لاعلاقة له بالعقل والمعقول فى الخطاب السلفى، ويرادفه مفهوم العلم. وساهم هذا المنحى فى تفجير التناقض بين الوحى والعلم. ونظر الليبراليون إلى العلم من ثلاث زوايا: باعتباره مجموعة من الحقائق اليقينية، وباعتباره وسيلة للاقتراب من المعرفة الصحيحة، وباعتباره رؤية فلسفية مادية للإنسان والعالم. ومحور فلسفة العلم هو فكرة التطور والتعبير. ولقد أبرز مفهوم العقلانية مفاهيم النقد، والتنوير، والتجريب، والعلم، والتقدم، والاشتراكية. والمثقف الليبرالى كالمثقف السلفى. فهما يعتمدان على نموذج ثقافى «لكن كيف تستطيع مجتمعات الشرق - المجتمع المصرى - تمثل مكتسبات الحرية والعقلانية والديمقراطية والعلم؟ فى ظرف تاريخى محاصر من جهة بالهيمنة الإمبريالية، ومن جهة أخرى بالهيمنة اللاهوتية؟ إن غياب هذا السؤال عن المشروع النظرى الليبرالى العربى المعاصر لدليل قاطع على تبعية وذيلية هذا الفكر للتراث الغربى، التبعية والذيلية التى يغيب عنهما كل حوار، وكل مبادرة



مبدعة، إن هذا هو سبب هامشية وتقطع صدى الخطاب الليبرالى فى محيط الثقافة والمجتمع العربيين المعاصرين»(١٤) .

ذلك هو الإطار التاريخى والثقافى **سلامة موسى**. وقبل مناقشة هذا الخطاب أراد المؤلف أن يوضح مسألتين مهمتين، الأولى تتعلق بانتماء **سلامة موسى** الطائفى. والثانية بالمصادر والمكونات الفكرية الموجهة لخطابه. ولايفهم من تعرضه للانتماء، أنه يعطى أهمية زائدة فى بحثه للمكون الطائفى فى خطاب **سلامة موسى**، بقدر ما يريد عدم إغفال موجه آخر من موجهات الخطاب. فهو يفهم البعد الطائفى فى ارتباطاته الطبقية والأيديولوجية. فالدور الاقتصادى الذى كانت تمارسه الأقلية المسيحية كان يفرض على مثقفها ـ المعبر عن طموحها ومصالحها التاريخية ـ تفتحًا حتميًا على معطيات الحياة الغربية التاريخية والفكرية. وأدى هذا إلى اعتناق هؤلاء المثقفين للمبادئ الليبرالية. فالبعد الطائفى هنا يتأسس انطلاقًا من الوضع الطبقى «حيث يصبح الصراع الطبقى هو المبدأ، والصراع الطائفى مجرد جزء من هذا المبدأ العام تكمله أجزاء أخرى». فالمشروع الثقافى الذى صاغه المثقف العربى المسيحى، هو قبل أى شىء آخر، محصلة دور اقتصادى جديد، ووضعية سياسية جديدة تحددت زمن التهيؤ للسيطرة الإمبرالية وأثناءها «ومن هنا تعاون بعض هؤلاء المثقفين مع الاستعمار، أو على الأقل تذبذبهم فى مواقفهم المبدئية منه».

وتتفق رؤية **كمال عبداللطيف** مع رؤية **سلامة موسى** نفسه، فهو يقول فى تربيته: «وأجد أن تفكيرى فى السياسة والثقافة كان على الدوام يساريًا، وفى الأغلب ارتياديًا. ومما يلاحظ أن جميع الكتاب فى مصر بدءوا حياتهم الأدبية مذهبيين ارتياديين، ثم انتهى كثير منهم إلى ملاذ التقاليد يدعون إلى الفعل الماضى بدلا من اقتحام المستقبل. كما أنى أجد أن لى استعراضًا ديمقراطيًا فى جميع ما أكتب يحملنى على مكافحة الظلمات التى لاتزال حية فى الشرق العربى: فى الاجتماع والاقتصاد والعقيدة. ولكن لم يتغير موقفى من حيث أنى كاتب مذهبى يسارى أكافح الرجعيين الذين يجدون الحكمة خلفنا لا أمامنا، كما أكافح أيضًا الإقطاعيين الذين يعارضون الاتجاهات الديمقراطية فى الأمم العربية. وليس شك أن الوضع الاقتصادى الاجتماعى من حيث إنى من الأقلية المسيحية أثرًا فى اتجاهى الثقافى اليسارى. فإن اليهود، هم أقلية فى أوروبا، كانوا ولايزالون يحملون علم الثقافة اليسارية فى السياسة والاجتماع والاقتصاد»(١٥) . ■

## المراجع


(١) **غالى شكرى**، سلامة موسى وأزمة الضمير العربى، الطبعة الثانية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٥. وصدرت الطبعة الأولى عام ١٩٦٢ عن مكتبة الخانجى بمصر، وأضيف المدخل إلى الطبعة الثانية التى أدخلت عليها بعض التعديلات بالحذف والإضافة.

(٢) يداعب **غالى شكرى** النظام الحاكم فى مدخل الكتاب، خاصة عند حديثه عن الاشتراكيين الأصلاء والانتهازيين. وصدرت الطبعة الأولى بكلمة من «الميثاق». وكذلك فعل فتحى خليل فى كتابه: «دفاع عن الثقافة العربية»، فافتتحه بفقرة من كلمة الحاكم إلى وفود الأدباء فى مؤتمر الأدباء العرب عام ١٩٥٧، وتخلى عن ذلك فى كتابه الثانى: «سلامة موسى وأزمة القلق». ويبدو أنها كانت عادة ماركسية!

(٣) **كمال عبداللطيف**، «سلامة موسى وإشكالية النهضة»، دار الفارابى، بيروت والمركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، ١٩٨٢.

(٤) حافظنا على مفردات ومصطلحات الباحث للمحافظة على روحه خاصة وأن المصطلحات المغاربية انتشرت فى مصر من خلال ترجماتهم، ربما لما تحمله من تشكيل لغوى يدعو إلى الالتفات، وربما تكون للترجمة عن الفرنسية دخل فى اشتقاقاتهم، إضافة إلى المناخ المحيط بهم، إذ لم تبدأ الدعوة إلى التعريب إلا منذ ربع قرن تقريبا.

(٥) **أمين ريان**، «المعركة»، دار الفكر العربى، د. ت.

(٦) راجع مقالنا: الدين والفن فى «حافة الليل»، الثقافة الجديدة، العدد ٦٨، مايو ١٩٩٤.

(٧) **فتحى خليل**، «دفاع عن الثقافة العربية»، دار الفجر الجديد للترجمة والنشر، فبراير ١٩٥٩.

(٨) **فتحى خليل**، سلامة موسى وعصر القلق، سلامة موسى للنشر والتوزيع، د. ت، وأشار الدكتور رءوف سلامة موسى فى مراجع كتابه: «سلامة موسى.. أبى» أن كتاب فتحى خليل نشر عام ١٩٧٦.

(٩) المرجع السابق ص ٩٧ وما بعدها.

(١٠) **سلامة موسى**، «الأدب للشعب»، دار المستقبل بالفجالة والإسكندرية، د. ت ص١٤.

(١١) **سلامة موسى**، تربية سلامة موسى، دار المستقبل، د.ت، ص ١٨.

(١٢) نحافظ على لغة المؤلف ومصطلحاته قدر الطاقة.

(١٣) لايجب أن نغفل تأثير الحملة الفرنسية على المفكرين المصريين وخاصة الجبرتى.

(١٤) «سلامة موسى وإشكالية النهضة»، مرجع سابق، ص٨٥.

(١٥) «تربية سلامة موسى»، مرجع سابق، ص١٧٨.

# (٣)

# الشرقاوى فى صحبة سلامة موسى

فكاتب السيرة السعيدة هو الذى لايغرق نفسه فى خضم الوثائق وحدها . فالاتصال الشخصى أهمية جليلة ـ فإذا مكنته ظروفه من الاتصال بصاحب السيرة، استطاع أن يحول الوثيقة إلى موقف حى . وغالى البعض فى مدى هذا الاتصال، حتى قال الدكتور **جونسون**: « إنك لاتستطيع أن تكتب سيرة! إنسان آخر إلا إذا شاركته فى المأكل والمشرب» . ورغم أن هذا مطلب عسير المنال، فقد تحقق للصديق والابن . أما الصديق فهو **محمود الشرقاوى**، وأما الابن فهو **رءوف سلامة موسى** ومن هنا تبرز أهمية كتابيهما كمصدرين أساسيين لكل من حرم نعمة الاتصال الشخصى **بسلامة موسى**، ولم يعد بمكنته غير الاعتماد على الوثائق، وموهبته النقدية. فقد لايحتاج الناقد إلى أن يكون كاتب سيرة، خاصة إذا كان يعتنق أحد المذاهب الجمالية التى لا تحفل بغير النص . أما كاتب السيرة فيحتاج إلى أن يكون ناقداً فى كل لحظة . فما عمله إلاعملية نقد متصلة ومستمرة . وهو لا يكتفى بتقويم أعمال صاحب السيرة وإنما بتقويم البينات والقرائن جميعها.

وكان **محمود الشرقاوى** على اتصال بموضوعه طيلة ثلاثين عامًا كاملة . وكان وطيد الصلة به وبأهله وأصدقائه فرأى صاحبه رأى العين وخالطه وعاش فى العصر الذى يعيش فيه، وانطبعت فى ذهنه صورة صاحبه محددة الملامح وسمع صوته وشاهد حركاته . أما نحن فلم نسمع إلاحفيف الأوراق: « فى هذا الكتاب سأحاول رسم صورة واضحة صادقة دقيقة لأخلاقه وصفاته وخصائصه، له أو عليه، وهى ثمرة صداقة دامت ثلاثين سنة بلا انقطاع ولا فتور ثمرة عشرة عاطفية ومشاركة ذهنية وزمالة فى العمل والسعى والهدف فى كثير من الأوقات كما هى ثمرة مطالعة دائمة واعية أستطيع أن أقول إنها استوعبت جميع ما نشر له من كتب وبحوث ومقالات. كما هى ثمرة مناقشات وأحاديث خلت من الاحتياط والمظنة والحذر. كما هو شأن الصداقات التى تقوم وتدوم على هذه القواعد من الأسس النفسية وكثير من التوافق الذهنى والفكرى ....» (١).

وخير تقويم لكتابة تلك الكلمات التى أرسلها له المستشرق المجرى **عبد الكريم جرمانوس**: إن الشباب العربى سيعرف أنه: « عاش فى مصر رجل بلا خوف ولاطمع فى ثروة دنيوية، بل حياة نبيلة طاهرة تعيش للحقيقة» (٢) .

ونفذ **الشرقاوى** و**رءوف** إلى أعماق كل عمل من أعمال **سلامة موسى** واستعان **رءوف** ببعض أوراقه الخاصة ورسائله التى لم يحتفظ بها كلها . ففى عام ١٩٥٢ أنهى دراسته بكلية الطب البيطرى بالقاهرة، وسافر على نفقة والده للدراسة فى إنجلترا . وعاد إلى مصر بعد حصوله على الدكتوراه الفلسفية فى البكتريولوجيا عام ١٩٥٧ . وفى أواخر عام ١٩٥٢ لاحظ صديق له أنه يتخلص من الخطابات التى تصله . فأبدى دهشته لأنه يتخلص من خطابات **سلامة موسى**!! . فبدا يحتفظ بها حتى عاد وبحقائبه ثلثمائة خطاب (٣) .

ورغم أهمية الاتصال الشخصى فإن كتّاب السير المتأخرين يتمتعون بقسط أوفى من الموضوعية نتيجة للبعد الزمنى ورحابة النظرة، فقد استقر كل شىء أو كاد، وتفرغنا للتأمل فى الماضى. إننا لا ننتقل من الحياة إلى الوثائق ومن الوثائق إلى الحياة، وإنما من وثيقة إلى أخرى . صحيح أن علينا أن ننفق وقتا طويلا فى تشكيل الصورة، ولا مفر من الاستعانة بآراء الأسلاف .. لكننا كثيراً ما نجد وصف هؤلاء متناقضاً، ومتأثراً باتصالهم وآرائهم . والإدراك للتناقض دليل صحته، لأننا نهتدى فى نهاية بحثنا إلى أكثر الصور أمانه وصدقًا.

ومن حسن حظنا أن **سلامة موسى** سهل المهمة على الأسلاف والأخلاف



بصراحته ووضوحه فى كتب سيرته الذاتيه مثل: « تربية سلامة موسى » و«هؤلاء علمونى» لأنه كان يؤمن بقوله : « إن أعظم مؤلفات الأديب هى حياته » . وكان يقول ذلك عن صديقه **طه حسين وشو**، وتعامل **الشرقاوى** و **رءوف** مع هذه النصوص وغيرها بحياد تام .

ولم يعتبروها نصوصاً مقدسة وأعملوا فيها أدواتهما النقدية كلما تطلب الأمر شحذ الهمة النقدية لنسخ رأى برأى لاحق أوالتوفيق بين آراء تبدو متناقضة، وخاصة فى القسم الثانى من كتاب **الشرقاوى** : «المفكر» كذلك كان موقف **رءوف** فى عدة مواطن من بينها قوله : «وربما كانت كتابات **سلامة** عن روسيا فى كثير من الأحيان « تكتيكية» أكثر منها «أيديولوجية» . ويجب ألا نغفل من الظروف الوقتية والمكانية التى كانت تكتب فيها . وقد لاحظ **إيجر**، وأيده فى ملاحظته **كمال عبد اللطيف**، أن **سلامة** كان ينتقد روسيا والشيوعية، عندما تشتد الحملات على الفكر الاشتراكى، ويتحدث عنها بتقدير كبير فى سنوات الانفراج» (٤).

تعرف **محمود الشرقاوى** على **سلامة موسى** عندما كان الأخير رئيساً لتحرير مجلة : « كل شىء » . كان **إميل وشكرى زيدان** قد تركا دراستهما بمدارس بيروت اليسوعية وعادا إلى مصر. أرادا أن يديرا دفة الأمور بعد وفاة والدهما عام ١٩١٤ . كان **سلامة** يكبرهما بحوالى عشر سنوات ، لم يكن لهما خبرته أو شهرته أو شخصيته . استراحا إليه وتأثرا به ثم اعتمدا عليه اعتماداً كلياً فى تحرير «الهلال» . كان **جورجى زيدان** يوجهه وجهة أدبية وتاريخية وينشر به رواياته منجمة. وجهه **سلامة موسى** وجهة فلسفية واجتماعية وعلمية يرضاها. بدت إسهاماته واضحة منذ عام ١٩١٧ .

نعود إلى الخلف قليلا لنرى سلامة موسى يترك مصر قاصداً باريس عن طريق تركيا. يقيم فى باريس سنة ثم يعود إلى مصر عام ١٩٠٩ ويكتب فى «اللواء» جريدة الحزب الوطنى. وبعد أشهر قليلة يعود إلى باريس عن طريق سويسرا ومنها إلى لندن التى أقام بها قرابة أربع سنوات، راسل خلالها مجلة: «المقتطف» . وأول مقال صحفى له نشرته هذه المجلة عام ١٩٠٩ أيضا بعنوان: «نيتشه وابن الإنسان» . وكان ثانى مقال عن **نيتشه** بالعربية. أما الأول فكتبه **فرح أنطون**. ومن أهم المقالات التى أرسلها إلى «المقتطف»: «أسبوعان فى المغرب» (١٩٠٩) .. «كتب ويلز ورواياته» و«الأبيض و الزنجى» (١٩١٠) .. « كتب أوروبا ومكتباتها» (١٩١١) .. « الفوضوية عند زعمائها» (١٩١٤) . كما أرسل إلى مطبعة «الهلال» رسالة: «مقدمة السبرمان» فأحالتها المطبعة إلى **جورجى زيدان** الذى بعث إليه بخطاب مسهب يشرح له فيه وجوه النقد التى يأخذها على الرسالة، ويقترح حذف بعض الفصول والسطور مما عده مخالفاً للعقيدة العامة. ويذكر من الخطاب بقوله: «إنه لا بأس بأن تنتقد المسيحية، لأن المسيحيين قد ألفوا نقد ديانتهم، أما المسلمون فيجب أن نتوقاهم، لأنهم لم يألفوا النقد» . وخرجت الرسالة مشوهة مبتورة لكثرة ماحذف منها عام (١٩١٠) ونقحها سلامة كما نقح « نشوء فكرة الله» (١٩١٢) عام ( ١٩٢٨) . وأهم مانشره « الهلال» له : «طريق الاشتراكية فى إنجلترا» ( ١٩١٠) .

وقضى بالقاهرة عدة أسابيع من شتاء (١٩١٠ / ١٩١١) مشاركًا فى تحرير الجريدة ، التى أسسها **أحمد لطفى السيد**. وغادر لندن عام (١٩١٤) ليصدر : « المستقبل » أول مجلة أسبوعية . ثم دعته إدارة المطبوعات إلى تعطيلها عند نشوب الحرب . وطلبت منه الآنسة **مى** أن يعمل فى جريدة «المحروسة» التى كان يصدرها أبوها **إلياس زيادة**. وتركها بعد عدة أشهر ضيقًا بالرقابة . ونزح إلى الريف ليقضى فى عزبته معظم سنى الحرب وانفرد بتحرير الهلال عام ١٩٢٤ ، وبتحرير مجلة : « كل شىء » منذ تأسيسها عام ١٩٢٥ وكان رئيّسا لتحرير المجلتين، إلا أن صاحبى الدار لم يسمحا بوضع اسمه بهذه الصفة . وكان يشار إليه باسم « المحرر» . وساهم بالكتابة فى جريدة : «البلاغ» اليومية منذ تأسيس **عبدالقادر حمزة** باشا لها فى يناير١٩٢٣ . وفى عام (١٩٢٨) أرسل له **محمود الشرقاوى** خطابا كان البذرة الأولى لصداقةحميمة امتدت حتى آخر العمر،أو كما يقول **الشرقاوى**: «.. صداقة العمر كله بين كاتب لامع مرموق، عالى الاسم رفيع المنزلة وبين طالب فى مطلع الشباب» . وكان **الشرقاوى** يلقى محنة عقلية ونفسية ـ وفق تعبيره ـ من تلك الدراسات التى كانوا يتلقونها فى الدراسة العليا بالأزهر، ومن الأساتذة الذين يجلسون إليهم فتضيق صدورهم بهم وما يسمعون منهم ويلقون «فأرسلت خطابا **لسلامة موسى** أستغيث به» وكان **سلامة** يوم ذاك محرراً لمجلة «الهلال» ورئيس تحرير «كل شىء» التى تصدرها «دارالهلال» ونشر خطابى وجعل تعليقه عليه افتتاحية مقاله

فى «كل شىء» ثم التقيت به بعد قليل فى «دارالهلال» واشتركت معه فى تحرير صحفه، ثم زاملته فى تحرير «البلاغ» أربع سنين. وبقيت صلتى به وثيقة حميمة إلى أن فجعت فيه».

ويحدثنا رءوف عن هذه الصداقة فيقول إن والده تمتع خلال سنوات عمره التى وعاه فيها «بصداقة عدد قليل من الأصدقاء، الذين أخلص لهم وأخلصوا له، وساعدوه وآزروه وساندوه فى عمله وعلى شدائده». وكان أولهم **محمود الشرقاوى** «وكان شيخًا معممًا وأزهريًا قحًا. وقد أثر عليه **سلامة** تأثيرًا كبيرًا». ويرجع أصله - كما يذكر رءوف - إلى مدينة منيا القمح «وكان على وجهه على الدوام ابتسامة عريضة وبسيطة ومطمئنة، تكشف عن قلبه الطيب المفتوح. وقد أخلص **الشرقاوى لسلامة** إخلاصًا كبيرًا. ونشر عنه فى عام (١٩٦٥) كتاب **سلامة موسى** المفكر والإنسان، الذى تحس من قراءته أنه قد عرف **سلامة موسى**، وأحبه، وأخلص له. ولا غرابة فى ذلك، فقد زامله طوال سنوات فى مجلة كل شىء أولا، ثم فى جريدة البلاغ والمجلة الجديدة بعد ذلك. وكان يتردد على منزل **سلامة** مع زوجته بانتظام. فنأنس جميعًا بجلساته وأحاديثه»[٦].

●

بعض الأفذاذ الذين تمكنوا من الاتصال الشخصى بأصحاب السير لم يكتفوا بإدارة الحوار أو إلقاء الأسئلة، وإنما بخلق المواقف التى تبدو عفوية تمامًا لملاحظة تصرفات صاحب السيرة إزاءها. وتحققت مثل هذه المواقف العفوية **للشرقاوى** دون أن يسعى إليها. ومن أمثلة ذلك قوله:

كنا نسير فى حى من أحياء العاصمة ذات القصور، ومررنا على قصر بديع منعزل، تحيط به حديقة بهيجة، فقال الصديق:

- ما رأى الأستاذ سلامة لو يكون له هذا القصر، وعشرة آلاف جنيه فى كل سنة؟

فأجاب **سلامة** وصديقى لا يزال ينطق بالحروف الأخيرة:

وكتب «**برنارد شو**».

ويعلق الشرقاوى على هذه الواقعة بقوله: «وهذه الحادثة الصغيرة تستطيع منها أن تعرف إلى أى حد كان يشغف «سلامة موسى» بالقراءة، ويحبها، وبالأخص كاتبه المحبوب «شو»...»[٧].

ونحن نعرف أن **سلامة موسى** يعشق القراءة، وإلا لما أصبح كاتبًا، ثم مفكرًا رائدًا، وثمة أقوال له تغنينا عن سرد هذه الواقعة. فهو القائل: إنى لو مت ثم بعثت وخيرت فى الحرفة التى أحترف لما اخترت خيرًا من أن أقرأ وأكتب، وكان يتمنى أن يموت - كما مات الجاحظ - وعلى صدره كتاب. ولا يخفى على أحد أن كاتبه الأثير لديه هو «**برنارد شو**» الذى كان من أبرز شخصيات كتابه: «هؤلاء علمونى» (١٩٥٣) كما أفرد له كتابًا مستقلا يحمل اسمه (١٩٥٧) ويقول فى اعترافاته إنه التحق بالجمعية الفابية عند رحيله إلى إنجلترا: «وكانت هذه الجمعية فى ذلك الوقت تجمع عددًا كبيرًا من المتيقظين للتطورات الاجتماعية والاقتصادية بزعامة **برنارد شو وويلز**. وكان الثانى قد تركها ولكن أثره كان باقيًا. ولم أنقطع منذ عرفت هذين المؤلفين عن دراسة مؤلفاتهما التى تعد تربية عصرية فى الاقتصاد والاجتماع والدين والأدب والعلم. وقد تربى عليهما جيل فى أوروبا وأمريكا أصبح أفراده يقودون عصرهم ويرتادون المستقبل»[٨].

وبدأ اهتمامه بالقراءة منذ صباه. كان بينه وبين شقيقه نحو أربع سنوات، فلم تكن بينهما رفقة أو زمالة، ووجدها فى ابن خالة له، يسكن فى بيت يجاور بيتهم. وإليه يعزو نزعته الثقافية. كان ابن خالته يحب الشعر ويتفصح. وكان يعجب بفصاحته. وكانا يشتريان «المؤيد» ويقرآنه معا. وثابر **سلامة** على الدراسة وانقطع ابن خالته عنها، لكنه لم يقاطعها. فعندما كانا يلتقيان كان يجد فيه الالتفات إلى الحركات الأدبية، بل ويجيد النقد الذكى: «وقد اهتززت سرورًا وتأملا قبل سنتين عندما زارنى بالقاهرة أحد الأقارب المزارعين ورأى حولى مئات الكتب. فتأملها ثم تنهد وقال: «لم يغرس فيك هذه العادة المرذولة سوى هذا الملعون ميخائيل ابن خالتك». وقد قال هذه الكلمة الصادقة لأنه كان يرانا معا ما بين (١٩٠١ و ١٩٠٤) نقرأ معا وندرس معا فى هوس لم يجد فيه هو سوى خسار المال والذهن والوقت»[٩].

الذى كنا نريد استنباطه من الواقعة التى رواها **الشرقاوى** هو موقف **سلامة موسى** من «الملكية الخاصة». وقد لايعيب **الشرقاوى** عدم تعرضه لهذه القضية، فلكل اهتماماته. و**سلامة موسى** كاتب موسوعى، يستطيع كل كاتب أن يجد عنده مطلبه. ويبدو أن المشاكل الاقتصادية لم تكن تشغل بال **الشرقاوى** كثيرًا، أو لم يكن له وجهة نظر خاصة تجاهها. لكننا - من ناحية أخرى - يجب أن ننظر إلى طبيعة موضوعنا. إن أساليب وتقاليد فن السيرة تكاد تتشابه، غير أن الموضوع - بالضرورة - يختلف تمامًا كما فى شقيقتها الرواية. فسيرة القائد العسكرى، غير سيرة الزعيم السياسى، أو الشاعر. وعندما نكون فى حضرة داعية من أوائل دعاة الاشتراكية فى مصر، فعلينا أن ندخل فى أديم موضوعه، لنصل إلى أديم موضوعنا.



وبطبيعة الحال فإن **الشرقاوى** لم ينقل لنا النغمة الدقيقة لصوت **سلامة موسى** عندما تلقى السؤال وأسرع بالإجابة. وربما لم يكن بمكنتة - رغم صداقة العمر - أن يدرك نبرة صاحبه، وما تكشف عنه من دخائل نفسه رغم إيماننا بذكائه وإخلاصه ولن نستطيع - ونحن لسنا من شهود الواقعة - أن نتكهن بأنها كانت نبرة ساخرة. لما نعرفه من مقت **سلامة موسى** وميله للاستغناء، وقد تحدث فى «تربية **سلامة موسى**» عن الاقتناء وما يسببه من خلافات مالية بين الأسر تدعو إلى تفككها. ولم يستثن أسرته التى لم تسلم من ألاعيب « بعض أعضاءعائلتنا» ـ على حد قوله ـ وكان يقصد أخاه الأكبر كما صرح بذلك «رءوف فى مناسبة مشابهة. ودب الخلاف بينهما حين سافر **سلامة** إلى أوروبا، واعتمد على شقيقه فى إدارة أرضه وإرسال إيرادها إليه. وظن **سلامة** أن هذا الإيراد لم يكن يصله كاملا أو فى موعده المناسب، حتى اضطر للحضور إلى مصر مرات متوالية خلال الفترة التى قضاها فى أوروبا ثم تفاقم خلاف الأرض بين **وهبة** و**سلامة** حتى لجأ إلى القضاء، ثم تقاطعا إلى نهاية حياتهما « وكان **سلامة** يعتبر **وهبة** مدللا. وقد وصف بعض تصرفاته فى كتبه السيكولوجية دون تحديد شخصه، وباعتبار أنه شخصية شاذة، وربما سيكوباتية» (١٠).

ويتحدث **سلامة موسى** عن «العائلة المصرية، تحت وطأة « المجتمع الاقتنائى» - كما يسميه - فيقول : « وجميع العائلات المصرية موبوءة بالشقاق الذى يرجع إلى مطامع ثم خلافات مالية بشأن الميراث أو الوصية أو الوقف. وقد عرفت عائلات بقى الخلاف بينها بين الأخوة نحو عشر سنوات وهم مشتتون فى المحاكم الأهلية، ثم المحاكم المختلطة، إذ كان أحد الأخوة يعمد إلى أجنبى مشاكس فيؤجره على المعاكسات التى تنقل القضايا من المحاكم الأهلية إلى المحاكم المختلطة وتصل إلى الإسكندرية يفعلون هذا وينقطع كل منهم عن زيارة الآخر وتمحى عاطفة الأخوة بينهم فيعودون أعداء يبحث كل منهم عن دماء الآخر. ولا أكاد أجد عائلة تخلو من هذه الخلافات إلا إذا كانت تخلو من العقارات الموروثة. فقد عرفت عائلة مسلمة قريبة من عزبتنا ترك الأب فيها للورثة أكثر من ١٥٠ فدانا، ثم جعلها وقفًا وعين ناظرًا للوقف أكبر أبنائه. ثم نشأ الخلاف بين الورثة وكانوا يزيدون على عشرة فلم يكن من هذا الناظر إلا أن أجر الأرض الموقوفة كلها إلى رجل يونانى أو إيطالى وجاء هذا الرجل إلى الأرض يزرعها بنفسه، وأصبح الورثة يتضرعون إليه كى يعطيهم نصف إردب من الذرة أو القمح أو جنيها أو جنيهين. وأعرف رجلا آخر كان ثريا «باع» أرضه لورثته. ولم يكن الغرض من هذا البيع سوى التمييز لبعض دون بعض. وكان هذا البيع بالطبع صوريًا. وكان يعتقد أنه سيبقى متصرفا إلى يوم وفاته، ولكنه عندما قصد إلى عزبته، عقب البيع، كى يبيع القطن، قابله الخولى وأخبره أنه لا يملك شيئا لأن ابنه الذى «اشترى» منه يمنعه من التدخل فى أرضه. وحزن الرجل واحتقن الحزن فى فكيه فأصابه فالج مات به بعد أقل من شهرين »(١١).

ثم يقدم صورة بديعة لرجل شريف لم تؤثر فيه أخلاقيات المجتمع الاقتنائى: .. «كان أبى موظفًا فى مديرية الشرقية وكان هناك قانون يحرم على الموظف أن يشترى أرضًا فى المديرية التى يعمل فيها، وذلك تلافيًا من استعماله وظيفته وسلطته لمصلحته الخاصة. فكان أبى يشترى الأرض ثم يسجلها باسم أحد أولاده. فلما مات كان معظم أرضنا مسجلا باسم البنتين الكبريين اللتين تزوجتا فى «ميت غمر». وكان الزوجان شقيقين، وكان أبوهما غبريال سعد بك، رجلا شهماً. فلما رأى أن ثروة أبينا توشك أن ينتقل كثير منها إلى زوجى ابنتيه، أى أكثر مما تستحقان، انتظر حتى بلغت أختاى سن الرشد ثم جمعهما مع زوجيهما وحملهم جميعًا على التنازل لى أنا وشقيقى. وكنت أنا فى الثالثة أو الرابعة وشقيقى فى السابعة أو الثامنة. وقد سمعت من أمى بعد ذلك بسنين أن هذا الرجل الشهم لم يبال أن ينتهر ابنيه حتى يجبرهما على الموافقة على التنازل. وبدهى أن مثل هذه الشهامة نادرة فى أيامنا، ولابد أيضا أنها كانت نادرة وقتئذ. ولذلك فإن فضل هذا الرجل عظيم، وقد بورك له فى عائلته حتى أصبح نسله يعقوبياً يتجاوز المئات عدا. وكلهم تقريباً ناجح موفر المال والعمل والكسب» (١٢).

وفى كتابه: «الشخصية الناجحة» (١٩٤٢) يرى أن «المباراة الاقتصادية» من «عوائق النمو للشخصية». فالشخصية - كما يقول - تنمو فى جو التعاون والاشتراك، وتضعف وتهزل فى جو المباراة والتنازع. لأن التعاون يتطلب صفات من السماحة والحب والرغبة فى الخير والقدرة على الإقناع والمصلحة وسائر الصفات الاجتماعية البارة. أما المباراة فتدعو إلى الحسد والكراهية والأنانية والرغبة فى الإيذاء. ونحن

نعيش فى بيئته المباراة الاقتصادية وتتطلع إلى عصر التعاون، وفى كل منا رذائل هذه المباراة قليلة أو كثيرة تبعًا لظروفنا. والمباراة الاقتصادية زيادة على أنها تستغرق وقتنا، ولا تترك منه غير القليل - أو لاتترك بتاتًا - لترقية شخصيتنا، تغرس فى كل منا صفات غير اجتماعية. فإن الرغبة فى النجاح الاقتصادى قد تبعث على العزلة وتجنب الحديث فى الشئون العامة والبخل ونحو ذلك مما يهزل معه الشخصية(١٣).

ويؤكد **الشرقاوى** على فلسفة **سلامة موسى** فى الاستغناء فيقول: «كان لا يحب الحلوى أو الكثير من السكر. ولم يكن السبب فى مزاجه بقدر ما كان فى فلسفته فى التقشف والاستغناء. كان يكره أن يصفف شعره أو أن يرى ابنه مصففًا شعره أو واضعًا الفازلين أو البريتين إلخ... ولم يكن يفكر فى شراء حذاء أو بدلة. بل كان كأنه يتباهى بأنه يلبس حذاء ابنه القديم،أو أن لابنه سيارة بينما هو يستعمل الترام: عندى أبونيه . ومع هذا كان يفضل أن يركب بالدرجة الثانية المكشوفة رغم أن الأبونيه للدرجة الأولى(١٤) وجاء فى رسالة من **سلامة موسى** إلى ولده: «وجدت تحت سريرك مخزونا من الأحذية الحسنة تكفينى إلى يوم وفاتى . وأنا أمرح فيها، كل يوم فى لون جديد . ما كان أعجبك يا **رءوف** . وتشترى كل هذه الأحذية، ولاتبالى فلوس أبيك تتدلق منه بلاحساب!..» (١٥).

غير أن **سلامة موسى** لم ينس أنه يعيش فى مجتمع اقتنائى، وأن له زوجة وأولاد، وأن عليه أن يقيهم مذلة العوز وكان الجوع ماثلا أمام عينيه دائمًا يريد أن يذبه عن أبناء شعبه جميعًا . يذكر أن أحد الفلاحين فى عزبة غير بعيدة من عزبتهم قدم ذات صباح من عام (١٩١٥) وعرض عليه أن ينتقل إلى عزبتهم . وقبيل الغروب حضر وزوجه التى كانت تحمل ابنتها على صدرها وكان يحمل جرة بها «مخلل» كانت كل ما يملك . فقد حاسبه صاحب الأرض وأخرجه خالصًا لاله ولاعليه . وفاحت رائحة كريهة من الجرة، فكشف عنها أحد الحاضرين وصب منها على الأرض، ومازال يصب حتى فرغت . وكان هذا «المخلل» الذى لا يتجاوز هذا السائل الكريه يبلل به هو وزوجه خبز الذرة ثم يبلعانه. وكان هزال ثلاثتهم واضحاً . وكانت الطفلة تتعلق بصدر أمها كأنها خرقة بالية معلقة فى ترهل . وماتت بعد نحو أسبوعين. وكان اسمه عليا. دخل العزبة غير البعيدة قبل ست سنوات ومعه بقرة وحمار. وكان لزوجه صندوق ولحاف وحصيرة ومخدة . وكان المالك يحاسبه كل عام فيخرج مديناً باع البقرة والحمار لتسديد الدين، ثم باعت زوجه كل أمتعة البيت لشراء الذرة. وذات يوم أقبل **سلامة** على الغرفة فوجد عليا مبطوحا على بطنه وهو يصرخ صرخات عالية. وقال أحد أطباء الزقازيق - فى اليوم التالى - إنه مريض بالبلاجرا. وهو مرض ينشأ من النقص الغذائى. وتفاقمت حاله وظهرت عليه أمارات البلاهة، وتركته زوجه وتزوجت غيره. ومات فى حريق عجز عن تخليص نفسه منه (١٦).

ويذكر أنه كان فى المنصورة حوالى عام (١٩١٧) وسئم من جلسة طالت على أحد المقاهى المشرفةعلى النيل. نهض عند الغروب وجال على غير هدى.لما عتم المساء أخذ طريقة إلى المقهى. سمع صوتاً خافتًا ظن أنه يصدر من أحد المنازل. كان الصوت مع خفوته قريباً .تلفت حوله فرأى شيئاً ضئيل الجسم حسبه كلبا أو قطًا. اقترب منه فسمع صوتًا يقول فى خلط واضطراب: «ملوخية..ملوخية باللحمة..عيش وملوخية..بدى آكل..أنا جعانة، عيش وملوخية..» .ودنا من أشلاء مكومة ملفوفة فى خرق فوجدها امرأة استحالت من البؤس والفاقة إلى حطام. ولم يحتمل سماع أنين الجوع وبكاء المعدة، فقصد من فوره إلى مطعم واشترى لها طلبتها . وأخذ - مع صبى المطعم - يطعمانها، فكانت تأكل فى ضعف وارتباك «ولكنها لم تأت على ربع الرغيف، وظنى أنها كانت فى أيامها الأخيرة. وكلما جاءت العتمة عقب الغروب، وضاقت نفسى لسبب ما، عادت هذه الذكرى فى مخيلتى على ذلك الحطام البشرى الذى ظننته أول الأمر كلبًا أو قطًا»(١٧) .

ويصور **عبد الرحمن البرقوقى** صاحب مجلة «البيان» الشهرية صورة معبرة ينهيها بقصة مؤثرة تدل «على النفس الزكية التى كان يتسم بها **البرقوقى**». كانت مجلته - كما يقول - تحاول إحياء الأسلوب العربى القديم على نحو ما فعلت قبلها «مصباح الشرق» **للمويلحى**، وبعدها «الرسالة» **للزيات**. وكان نقيض **سلامة** فى أهدافه الأدبية. فهو يجد لذة فى التعبير عن معنى ما بكلمة مماتة. ولم يكن يجدى احتجاج **سلامة موسى** عليه بأن الكلمة إنما أميتت لأسباب قوية، وأن إحياءها الآن خطأ لأن مركزها الاجتماعى انعدم. وكان صهره **مصطفى صادق الرافعى** أكثر إمعاناً منه فى خطة الإحياء. وكان **محمد السباعى** الكاتب الأول فى المجلة، والثانى **عباس حافظ**. وكلاهما كان يعنى بالأسلوب العربى القديم. ولم يكن بالمجلة فن صحفى، ولذلك لم تعش طويلا. وكان **البرقوقى** غربى الذهن قضت المصادفات أن يكون شرقى التربية



والثقافة. وكان غاية فى الطيبة. كانا أحياناً يمشيان فى شوارع الإسكندرية، فيأخذ فى المقارنة بين الشوارع التى أقيمت فيها مساكن الأجانب، وبين الأخرى التى أقيمت إليها مساكن المصريين. ويستنتج من هذه المقارنةما يحمله على القول بأن الشرق كله مفلس، وكان قد عرف الشيخ **محمد عبده**، وأدرك المغزى فى اتجاهاته وإصلاحاته. وفى حوالى عام (١٩١٤) قعدا إلى مائدة خارجية لمقهى سكندرى، وأمامهما أكواب البيرة أو غيرها. وإذا كان حقًا ـ كما يقول **سلامة موسى** ـ أن الخمر تكشف عن خبايا الصدور وتفكك الضوابط التى تحول دون الصراحة فقد طلبا رطلين من الكباب، وما إن شرعا فى تناول الطبق حتى طرأ عليهما متسول غاية فى الرثاثة والجوع والعفن. تأمله **البرقوقى** ثم نظر إلى **سلامة** كأنه يستفهم. ثم دفع الطبق إلى طرف المائدة وقال للرجل: كل. فأكل الطبق كله برطليه من الكباب وهو واقف(١٨).

وحورب **سلامة موسى** بضراوة، وأغلقت مجلاته الواحدة إثر الأخرى. وعانى التعطل والفاقة، ومرت عليه شهور ـ كما يذكر **الشرقاوى** ـ لم يكن يحصل على سوى خمسة جنيهات عن مقال له فى مجلة: «مسامرات الجيب». ومن ذكرياته التى حدثه عنها فى تلك الفترة وهو يتقطر ألما وحسرة، أنه خرج من بيته وليس فيه شيء من المال فالتقى بصديق تاجر وفى أثناء الحديث طلب منه مبلغًا من المال أجراً عن إعلان ينشره فى صحيفته فأعطاه الرجل جنيها، فعاد إلى بيته وقدم الجنيه إلى أهله. ولم يستطع أن ينشر الإعلان لأنه لم يتمكن من إصدار الصحيفة وظل يذكر هذه الحادثة إلى آخر عمره بكثير من المرارة: «لقد كذبت على صديقى وسرقت هذا الجنيه منه لأعيش وكان هذا كله بسبب حرب الجوع والفناء التى عشت فيها عمرى كله مع الرجعيين والمستبدين والظلمة» (١٩).

ونرجع إلى حرب التجويع هذه عدم تفريطه فى الأرض التى ورثها عن أبيه. باع على زوجه أكثر من مرة، وأكل مكتبته أكثر من مرة، لكنه لم يفرط فى أرضه، بل إنه أراد أن يضيف إليها عند ما ابتسمت له الحياة بتوالى نجاحات «المجلة الجديدة» التى صدر عددها الأول فى نوفمبر (١٩٢٩) كانت تطبع فى مطابع مختلفة. ومنذ يوليو (١٩٣٠) أنشأ لها مطبعة خاصة استخدمت أبناطاً جديدة فى الجمع، كمااستخدمت اللونين الأزرق والأحمر إلى جانب الأسود. واستمرت نجاحاته فاشترى ماكينة طباعة هيدلبرج حديثة، كانت من أقوى وأفضل الماكينات التى دخلت مصر فى الثلاثينيات واقتنى سيارة فورد جديدة قادهابنفسه، ثم استأجرلها سائقًا واشترى من البنك العقارى المصرى عشرين فداناً إلى جوار الفدادين الخمسة والعشرين التى ورثها «ولم يدفع فى كل هذا إلا أقساطه الأولى متوقعًا أن تتوالى نجاحاته ومكاسبه»(٢٠) ويذكر **الشرقاوى** أنه عرفه «وكان يملك سيارة يؤجر لها سائقًا، ثم رأيته بعد ذلك وهو يتحدى الملك فؤاد، ويحارب صدقى باشا فكان يلبس حذاء قديماً وجورباً ممزقًا مخيطاً، وشكا إلى من أنه يجد مشقة فى أن يفى بأجر مسكنه. وكان فى السبعين يكدح كل يوم ليجد نفقات بيته وتعليم أولاده، وقد حدثنى فى آخر عمره أنه شاهد الفقر، وأحس بالجوع، مع أنه ورث عن أبيه مالاغير قليل»(٢١).

●

«الانطوائية» والانبساطية، من المصطلحات التى أدخلها **سلامه موسى** فى العربية. كما أدخل الانطباعات، والكامنة، والعقل الباطن، و«الكظم، وكان يمقت اصطلاح «الكبت، والوجدان، ويعنى عنده «الوعى». فقد كان **سلامة موسى** من أوائل من كتبوا فى «علم النفس». وله فيه: «العقل الباطن ومكونات النفس» (١٩٢٧) الذى توالت طبعاته بعنوان: «أسرار النفس». و«السيكلوجية فى حياتنا اليومية» (١٩٣٦) و«الشخصية الناجحة» (١٩٤٢) و«عقلى وعقلك» (١٩٤٦) و«التثقيف الذاتى» (١٩٤٦) و«فن الحب والحياة» (١٩٤٧) و«محاولات سيكلوجية» (١٩٥٣) و«دراسات سيكلوجية» (١٩٥٦).

ويستعين **سلامة موسى** فى تعريف المزاجين: الانطوائى والانبساطى باجتهادات **يونج وكرتشمر**. ويرى **يونج** أن ثمة طرازين من الشخصية. فهناك شخص ينطوى على نفسه ويتسم بمزاج انفرادى ينفر من الاختلاط أو مباشرة الأعمال التى تحتاج إلى التدخل والتعارف الاجتماعيين. وهو قليل الكلام،يرتاح إلى نفسه حين يفكر فى عزلة أو ينساق لخواطره. ويحسن الأعمال والواجبات التى تحتاج إلى التدبير والتفكير، ولا ينفتح للفكاهة ولا يعرف السرور. وشخص يهنأ بالاختلاط، ويجد جنته فى المجتمع، ويقبل على كل نشاط يحمله على التعارف. وهو محدث مسامر يفاكه ويضحك ويسهل عليه أن ينتصر فى الحب والصداقة. وهو ينبسط

وينكشف ويفر من العزلة، وتتجه دراسته اتجاهاً اجتماعياً (٢٢).

ويذهب **محمود الشرقاوى** إلى أن **سلامة موسى** كان «انطوائيًا، قليل الأصدقاء، بعيداً عن الاختلاط، يجب أن يستلقى على سريره بجلبابه الأبيض ويقرأ»(٢٣) ويعتنق **رءوف** الرأى نفسه، فوالده — فى يقينه — كان «انطوائيًا، يعزف عن المجتمعات والاختلاط، ويفضل أن يقضى وقته عاكفاً على كتاب يقرؤه»(٢٤).

فهل كان **سلامة موسى** انطوائياً؟..

الإجابة القاطعة النفى القاطع. ونزعم أن **سلامة موسى**، هو الذى خدع الابن والصديق. إذ نراه يعلن هذا التقويم فى سيرته الذاتية. ويبدو أنهما حادا عن خطتهما - هذه المرة - واعتبرا نصه مقدسًا. وقبل إعلانه يقول فى مقدمة الكتاب: «وقد يكون الدافع الأول لكتابة هذه السيرة إنى أحس إلى حد كبير — أنى منعزل عن المجتمع الذى أعيش فيه، لا أنساق معه فى عقائده وعواطفه ورؤياه. وعندئذ تكون هذه الترجمة التبرير لموقفى مع هذا المجتمع، وهو موقف الاحتجاج والمعارضة. فأنا أكتب كى أسوى حسابى مع التاريخ»(٢٥).

أمثال هذه العبارات بحاجة إلى أن تقرأ فى رواية، وأن نأولها من داخلها، وعلى كاتب السيرة أن يتحول إلى صاحب السيرة فترة ما، ومع ذلك يظل محتفظا بشخصيته: بعقله وتقديره وتقويمه. عليه أن يكون متحمسا غاية الحماس لموضوعه، وأن يكون محايداً فى ذات الوقت. أن يكون متصلا ومنفصلا، مشتركًا فى الفعل وبعيداً عنه. ومن استقراء **سلامه موسى** كله — إنساناً ومفكراً — نرى أنه انعزل عن المجتمع الذى يعيش فيه، لا لأنه يخشاه أو يبغضه، وإنما لأنه يتحداه ويريد أن يتعهده. والتحدى ليس انعزالا وإنما نزال. هو منعزل عنه لأنه لا ينساق معه «فى عقائده وعواطفه ورؤياه» ويطمح إلى تغييرها. ولهذا كان موقفه «الاحتجاج والمعارضة»، لا الانسلاخ والتقوقع. عزلته عزله نبى يتأمل أدواء مجتمعه الذى يحبه ويخاصمه، ليهديه ويصالحه. فإذا ما اهتدى إلى وسائل الهداية خرج إلى الناس مسلحًا بإرادة التغيير. ولأنه لا كرامة لنبى فى وطنه، فقد لقى **سلامة موسى** من مجتمعه ما يلاقيه الأنبياء والدعاة من جحود ونكران وإيذاء.

وكان من أسباب عزوفه عن البقاء فى مصر والرحيل إلى أوروبا فى سنوات تكوينه، ضيقة بالمنازعات المالية فى محيط أسرته. أثرت هذه المنازعات فى نفسه حتى أبغضت إليه الاقتناء ووجهته إلى النظام الاشتراكى: «الراضون عن النظام الاقتصادى الحاضر فى مجتمعنا الاقتنائى كثيرا ما يذكرون العائلة، وأن نظامنا يؤيدها. مع أنه لا يفكك العائلات. ويضع البعض مكان الحب بين أعضائها، سوى الخلافات المالية التى تلابس هذا النظام، وقل أن يجد عائلة متوسطة أو ثرية بلا خلاف مالى بين أعضائها مرجعه طمع أحد أعضائها ورغبته فى الاستئثار دون الآخرين. ولم تنج عائلتنا من هذه الخلافات التى سودت العلاقات. ولو أننا كنا نعيش فى نظام اشتراكى ومجتمع تعاونى غيراقتنائى لما كان هناك مجال لهذه الخلافات التى تكاد تعم العائلات فى أيامنا وإنى أذكر السنوات الطويلة والعناء العظيم الذى أنفقناه فى خلافات كان منشؤها امتياز واحد على آخر أو طمع واحد فى آخر. وكلها مطامع مالية ما كانت لتكون لولا أننا نتعلم منذ الطفولة بأن هذا لى وهذا لك، وإننى يجب أن أتفوق عليك فى اللعب والعمل وفى المدرسة والمجتمع، روح خبيث يقال لنا إنه يعمل الرجولة مع أنه يعمل للعداوة والبغض والحقد، وقد لقيت أختى الصغرى عناء، بل سرقة صريحة، من بعض أعضاء عائلتنا. ولم يكن المرتكب لهذه السرقة يحس أنه مجرم، بل كان يتباهى لأن روح المباراة، هذا الروح الاقتنائى الذى ننشأ عليه، قد أكسبه هذه العقلية كلنا مغموسون فى هذا الفساد بدرجات متفاوته..»(٢٦).

وبعد أربعة أشهر من مقامه فى لندن أصيب بنزله شعبية أنهكت قواه، ونصحه الطبيب بالعودة إلى مصر، فآثر السفر إلى شمال أفريقيا. وقضى فى طنجة نحو عشرين يوما، كان أعظم وقع لها فى نفسه اقتناعه «بأن الشرق مفلس، وأن طراز الثقافة الذى يعيش به ويسترشد بقواعده يجب أن يتغير». كانت الحكومة المراكشية تبيع الحشيش للأهالى وتحتكر الاتجار به. وحدث أن خرج مع دليل لرؤية بعض الآثار الرومانية. ولما وصلا إلى سفح تل انطلقت «بغلة» الدليل وفرت فوق التل. حثه على أن ينهض لإدراكها فأجابه فى برود وطمأنينة أن الحشيش «قطع» قلبه، وأن عليه أن يعدو هو وراءها. وقيل له إن الرقص ممنوع، لكن الدليل أسر فى أذنه بأنه يستطيع أن يرى ويسمع: «وجدت فتيات عاريات لا يستر أجسامهن خرقة، وهن يرقصن ويغنجن ويغنين أغانى مراكشية ويطربن الأجانب وبعض الوطنيين بهذا الابتذال الذى بعث فى نفسى اشمئزازاً عظيمًا»(٢٧) وعاد إلى لندن «وقد فطمتنى الزيارة للمغرب من أى أثر باق من الولاء للشرق»(٢٨) وشرع يتابع ينابيع الثقافة الأوروبية. وكتب: «أسبوعان فى المغرب»، وكان أول مقال يكتبه فى «المقتطف» (١٩٠٩). وكان يرى أنه لا توجد حضارة شرقية وأخرى غربية. وإنما حضارة قديمة وأخرى حديثه. وعاشت أوروبا فى



الماضى الحضارة القديمة التى مازلنا نعيشها حتى الآن. وتبلورت رسالته فى الدعوة إلى خلع الثوب البالى وارتداء الثوب الجديد.

وجاء إيمانه بنظرية التطور نوعًا من التحدى لهذه البيئة الجامدة، ونوعًا من التفريج عن «الكوابت» أو «الكواظم» كما كان يسميها . انتقل من الزقازيق إلى القاهرة عام (١٩٠٣) ليلتحق بالمدرسة الثانوية . وكان عمره يتراوح بين الخامسة عشرة والسادسة عشرة . وفى القاهرة شرع فى قراءة الجرائد اليومية ، ومجلتى : «المقتطف» و «الجامعة» والبحث عن الكتب . وكان يحرر «المقتطف» - فى تلك الفترة - الدكتور **يعقوب صروف** . وكانت بؤرة اهتمامه الذهنى «نظرية التطور» التى كان يسميها «نظرية النشوء والارتقاء».. «وفى مجتمعنا المصرى كثير من الكظوم التى ترهق الذهن بالقيود والسدود، وكان الإيمان بنظرية التطور نوعًا من التفريج والانتقام . ولذلك وجدتنى فى ذلك الوقت داعية متحمسا لهذه النظرية فى البيت والمدرسة وفى كل مكان آخر، وشعرت كأنى ممتاز بهذه النظرية. فبعثنى هذا إلى التوسع فيها»(٢٩).

وعرف **شبلى شميل** ، وكان رجلا كبير الذكاء، محدود المعارف - كما يذكر - فكان يعتمد على الحجة المنطقية أكثر مما يعتمد على البنية العلمية وفى الوقت الذى كان يعتمد فيه «المقتطف» على البنية العلمية ، وينقل أقوال البيولوجيين فى أوروبا عن هذه النظرية، كان **شبلى** ينافح عنها ويدعو إليها بقوة المنطق . ولم يستطع «المقتطف» أو «**شبلى شميل**» تكوين مدرسة فكرية «لأن الركود الذهنى كان عامًا ، كما كان الشرق بقواته التاريخية الساحقة يخيم علينا ، بل يحط علينا بكلكله . فلم يكن المجتمع المصرى وقتئذ يجيز لنا أن نبوح ونعلن عن سرائرنا. فكنا لذلك أفراداً متفرقين نناقش هذه الأفكار والآراء فى همس متسترين أو فى استحياء يشبه الاعتذار وإذا صادفنا غرباء. وكثيرا ما كنت أجد أن الحجة تنتقل من الرأس إلى الذراع ، فأسارع إلى التسليم وأعلن صحة العقائد والتقاليد وكذب الآراء والعلوم ، لأن المفكرين كانوا فى العادة أكبر منى سنا وأضخم جسما» (٣٠) .

وكان **سلامة موسى** - منذ صغره - يجنح إلى التجمع البشرى . فاشترك فى جماعة أخيه الأكبر المناوئة لجماعة على الشمسى (باشا) فى القرية . وفى شبابه سعى إلى أستاذة رحلته التنويرية الكبار: **يعقوب صروف ، شبلى شميل ، فرح أنطون ، أحمد لطفى السيد** . وما إن وضع قدمه فى لندن حتى انضم إلى التجمع الفابى ، كما تردد على جمعية «العقليين». وعندما عاد إلى مصر انشغل بالحياة العامة، وأنشأ مجلة : «المستقبل» (١٩١٤) واشترك فى تأليف «الحزب الاشتراكى المصرى» وأصبح سكرتيراً له. وانضم إلى «جمعية الشبان المسيحية» منذ إنشائها عام (١٩٢٢)، وشارك منذ عام (١٩٣٣) فى نشاطها ، وأصبح مستشاراً ثقافيا لها، وأصبح مسئولا عن تنظيم المناظرات والمحاضرات . ولم تخمد معاركه مع خصومه يوما. وكل هذه جوانب فى حاجة إلى بحوث مستقلة. ■

### هامش

(١) **محمود الشرقاوى**، سلامة موسى: المفكر والإنسان، كتاب الهلال العدد ٢٠٨، يوليو ١٩٦٨، ولم تشر الدار إلى أنها الطبعة الثانية، أما الأولى فنشرت فى بيروت ١٩٦٥، ص٢٥.

(٢) المرجع السابق، ظهر الغلاف

(٣) **رءوف سلامة موسى** «سلامة موسى.. أبى»، دار ومطابع المستقبل بالفجالة والإسكندرية، ١٩٩٣، ص٢٠٧.

(٤) المرجع السابق ص ١٥٢.

(٥) **الشرقاوى**، المرجع السابق، ص٢٤.

(٦) **رءوف**، المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٧) **الشرقاوى**، ص١٤.

(٨) **سلامة موسى** «تربية سلامة موسى»، المستقبل بالفجالة والإسكندرية ومؤسسة المعارف بيروت، لم تذكر سنة الطبع، ولا رقم الطبعة، ص٩٠.

(٩) المرجع السابق، ص٣٤.

(١٠) **رءوف**، ص٣١.

(١١) **سلامة موسى**، المرجع المشار إليه، ص٣٠.

(١٢) **سلامة موسى**، المرجع السابق ، ص ٢٨.

(١٣) **سلامة موسى**، الشخصية الناجحة، مطبعة التقدم، توزيع سلامة موسى للنشر والتوزيع، لم تذكر سنة الطبع ولا رقم الطبعة، ص٥٣ إلى ٥٦.

(١٤) **الشرقاوى**، ص١٣.

(١٥) **رءوف**، ص ٢١٠.

(١٦) **تربية سلامة موسى**، مرجع سابق، ص١٣٧ ومابعدها.

(١٧) المرجع السابق، ص٢١٤.

(١٨) المرجع السابق ص ٢٢٤ ومابعدها.

(١٩) **الشرقاوى**، ص٥٠.

(٢٠) **رءوف**، ص١١٧.

(٢١) **الشرقاوى**، ص١٩.

(٢٢) الشخصية الناجحة، المرجع السابق، ص١٩٩.

(٢٣) **الشرقاوى**، ص١٢.

(٢٤) **رءوف**، ص ٣٧.

(٢٥)، (٢٦)، (٢٧)، (٢٨)، (٢٩)، (٣٠) تربية سلامة موسى، صفحات: ٨، ٢٩، ٨٩، ٩٠، ٥٢، وما بعدها.

(٤)

# أزمة الضمير العربى

قالبذرة الأولى لصداقة حميمة امتدت حتى آخر العمر «بين كاتب لامع مرموق، عالى الاسم، رفيع المنزلة وبين طالب فى مطلع الشباب»[١] كانت خطاباً أرسله **محمود الشرقاوى** إلى **سلامة موسى**. حدث ذلك عام ١٩٢٥، أعاد التاريخ نفسه بعد ما يزيد على ثلاثين عاماً. ففى يوليو ١٩٥٦ أرسل غالى شكرى خطاباً إلى **سلامة موسى**. لم يعثر الدكتور **رءوف** على الخطاب بين أوراق والده، بيد أن **غالى شكرى** كان يحتفظ بالرد، فنشر الدكتور **رءوف** صورته فى العدد الأول من «حوليات سلامة موسى». وكان الرد مؤرخاً ٣٠ يوليو ١٩٥٦. وكما يبين من نص الخطاب[٢] احتفى **سلامة موسى** بتلميذه الجديد، وطلب إليه أن يزوره فى بيته، وحاول أن يمد له يد العون بشتى السبل يقول الدكتور **رءوف** إن **أحمد بهاء الدين** سأله فى أحد لقاءاته القليلة به فى أواخر الخمسينيات: أليس **غالى شكرى** قريبك؟ فلما أجابه بالنفى بادره مستنكراً: كيف .. و**سلامة موسى** نفسه هو الذى قال لى إنك ابن أخته؟[٣].

القصة تتكرر بحذافيرها: تبنى التلميذ ومساعدته يقول **الشرقاوى**: «... نشر خطابى وجعل تعليقه عليه افتتاحية مقاله فى: «كل شيء» ثم التقيت به بعد قليل فى «دار الهلال»، واشتركت معه فى تحرير «البلاغ» أربع سنوات.

وبقيت صلتى به وثيقة حميمة إلى أن فجعت فيه»[٤] ويتحدث **غالى شكرى** عمن علموه فيقول: «أما البشر الذين أتعلم منهم دائماً وأبداً فهم كثيرون ولكن فى طليعتهم **ابن خلدون وسلامة موسى**، لابفكره الذى تجاوزته وهو بعد حى بل فى النموذج الإنسانى العظيم الذى قدمه لى سلوكه الشجاع وتواضعه الأصيل. لقد عرفته وصاحبته حوالى ست سنوات، فكان المعلم الأول الذى أخذ بيدى فعلمنى الحرية حتى بالاختلاف معه، علمنى الجرأة فى قول الرأى مهما كانت العواقب وعلمنى ألا أنتظر الجزاء أو المكافأة عن فكرة أو عمل أقتنع به وأدعو له»[٥].

ويذكر **شكرى** فى النص السابق أنه صاحب **سلامة موسى** «حوالى ست سنوات». والمؤيد بالوثائق أنه صحبه سنتين ويبدو أنه يتحدث عن بداية تعرفه عليه كاتباً، وتصرف **عمار بلحس** الذى أجرى معه الحوار فى النص عن غير قصد[٦] فقد أشار **شكرى** فى كتابه: «**سلامة موسى وأزمة الضمير العربى**»[٧] أنه بدأ قراءة **سلامة موسى** عام ١٩٥٢: «أفاد جيلنا كثيراً من الأشكال التعبيرية السابقة عليه فى التعرف على تراث **سلامة** وكان حظنا كريماً للغاية أن ولدت تجربتنا فى التعبير مع مولد ثورتنا الوطنية على النطاق المحلى، واحتدام الثورة العالمية والأزمة العنيفة التى تجتاح الأنظمة الرجعية المختلفة والكيان الاستعمارى للرأسمالية الدولية. ففى ظل هذه الظروف مجتمعة ولدت أقلامنا وأفكارنا .. ومن ثم كان طبيعياً أن نلتقى مع **سلامة موسى** فى كثير من النقاط، ولئن كنت قد هبطت على إنتاجه فى وقت مبكر، فإن الصدفة فى يقينى لادخل لها فى ذلك. إذ بغير أن أقرأ «تربية سلامة موسى» أعتقد أننى كنت سألتقى بهذا المفكر بصورة أو بأخرى .. لأنه كان المفكر المصرى الوحيد، الذى يمكن أن ندعوه بمفكر العصر. فقد كنا نتمزق ـ نحن أبناء الجيل الجديد ـ بين القيم المهترئة التى تشيع فى حياتنا الثقافية، وبين أحدث ما يفجره العقل الأوروبى من معجزات فكرية. وجاء **سلامة موسى** ليزيد من مرارة هذا التمزق وحدته، ولكن فى مستوى آخر يحيل تمزقاتنا إلى قيم نابضة بالوعى. فلم تمض أربع سنوات على لقائى الأول مع كتابات **سلامة موسى** عام ١٩٥٢ حتى وجدتنى عام ١٩٥٦ أعبر عن هذا اللقاء فى دراسة نقدية شاملة لإنتاجه الفكرى فى مختلف مجالات المعرفة»[٨].



ويعد غالى شكرى من أهم قارئى سلامة موسى، وأكثرهم نبشًا فى فكره منذ شبابه، وأقدرهم على الإشارة إلى مواطن ريادته. نراه عندما يتحاور حول المقدمات الجنينية للفكر الاجتماعى فى النقد الأدبى يقول لمحدثه، إنها بدأت - فى مصر - منذ أيام سلامة موسى: «هو أول من نادى بما يسمى حينذاك «بالأدب المرتبط»، وكان يقصد به ما ندعوه اليوم الأدب الملتزم. كان سلامة موسى مبهوراً ببرناردشو وتولستوى، ويقرأ لتولستوى كتاباً صغيراً لعله كتابه الوحيد الذى تناول فيه شكسبير وسمى أدبه بأدب الملوك معتبراً أن هذا الأدب ضد الشعب.- سلامة موسى اقتنع بهذا الكلام وقال عن المتنبى إنه يعجبه إعجاباً كبيراً جداً كصائغ ماهر إلا أن ما يعبر عنه المتنبى لا يرتفع به إلى المستوى الإنسانى المفترض فى كل فنان وفى كل مبدع. هذه الرؤية، رؤية أن المحتوى الاجتماعى السياسى هو الذى يحدد قيمة العمل الأدبى كان سلامة موسى أباها الشرعى»(٩).

ومر كتابه عن سلامة موسى بثلاث مراحل. أشار إلى الأولى حينما ذكر أنه عبر عن قراءة سلامة موسى منذ عام ١٩٥٢ فى دراسة نقدية شاملة عام ١٩٥٦ . وأشار إلى المرحلتين التاليتين بقوله:

«وليس من شك أن المسافة الزمنية بيننا وبين جيل سلامة أولا والجيل التالى له ثانيًا، انعكست فى مسافة موضوعية بين اهتماماتنا واهتماماتهم، جعلت من لقائنا مع رائد الفكر العلمى لقاء خاصًا متميزًا، فقد كان يعنينا فى المقام الأول المصادر الثقافية لسلامة موسى، تلك الينابيع الضخمة التى تفجرت فى شرايين فكره، وأنتجت لنا هذا التراث الرائع. لهذا أتجهت دراستى التى انتهيت منها فى منتصف عام ١٩٥٨ نحو «النقد، لا الصورة الأدبية»، ومما يسعدنى ويؤسينى فى الوقت نفسه أنى حظيت بأن يقرأ سلامة موسى على فراش المرض كتابى ذاك، وأن يكتب عليه تعليقًا. وبعد وفاته بأسبوعين تمامًا تعاقدت مع أحد الناشرين على نشر الدراسة وسلمته إياها، غير أنها فقدت من عنده بعد ذلك فى ظروف سيئة. وأخذت أستعيد خلال أربع السنوات الماضية، بعض الفصول، من الذاكرة، وبعضها الآخر اضطررت لصياغته من جديد تمامًا ليتواءم مع سير الأحداث العالمية والمحلية»(١٠).

وظهرت الطبعة الثانية من الكتاب عام ١٩٦٥ مع إجراء بعض التغييرات غيرالجوهرية التى حصرها شكرى فى قوله: «وقد رأيت أن أحذف فى هذه الطبعة التى بين يدى القارئ وأضيف «بما يجعل الكتاب أكثر اتساقًا من الناحية المنهجية دون الإخلال بأية جزئية من جزئيات موقفى الفكرى وتفاصيله المطروحة بين دفتى الكتاب فى الطبعة الأولى. وحرصًا على أمانة البحث ودقته العلمية أشير إلى أننى حذفت الاستطراد المطول بالفصل الخامس حول تاريخية وضع المرأة كما جاء به إنجلز فى كتابه «أصل العائلة»، فقد أصبح مثل هذا الكتاب شائعاً فى الأسواق فى الوقت الحاضر. كما أننى حذفت العبارات التى تمت صياغتها كافة فيما مضى (...) بحماسة الشباب واندفاعه. وأضفت فى الوقت نفسه عبارات جديدة تحمل المعنى الأول فى صورة متأنية إلا أننى فى الحذف والإضافة حرصت أشد الحرص ألا يتشوه مضمون الفقرات المحذوفة أو المضافة التى كان عليها ولايزال موقفى الفكرى فى خطه العام، أى فى صورته المنهجية. أما الحواشى والذيول التى لاتؤكد دلالة ما، فقد نزعتها تمامًا كما أبدلت بعض التركيبات اللغوية المعقدة بعض الشيء بتركيبات أكثر بساطة»(١١) وستعتمد هذه الدراسة على الطبعة الأخيرة.

ويتألف الكتاب من ثمانية فصول عدا المدخل، والمدخل فى الطبعة الأولى كان المخرج بعنوان: «وبعد». وتركز الفصول: الثانى والخامس والسادس والسابع والثامن أساسًا على كتاب لسلامة موسى: «هؤلاء علمونى».. «المرأة ليست لعبة الرجل».. «محاولات سيكولوجية».. «الأدب للشعب».. «حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ». أما الفصل الأول فيعنى بالخطوط الرئيسية لحياة سلامة موسى الفكرية تحت عنوان: «رائد الفكر العلمى» ويتبنى الثالث نظرية التطور كعنصر منهجى فى تفكيره بعنوان: «فى معبد التطور» ويتحدث الرابع عن موقفه من الاشتراكية بعنوان: «مدينتى ليست فاضلة».

* * *

والعقلية العلمية - على رأى شكرى - بصيرة واعية مدركة، نستضىء بها فى رؤية الحياة والكون والإنسان والمجتمع.. عقلية تؤمن بالواقع الحى المتحرك، وبقابليته للفهم والإدارك .. عقلية نقدية لا تقريرية.. تقدمية.. مستقبلية، تنظر إلى الماضى بعين النقد والتشريح. ويذهب إلى أن الفهم العلمى كان غائبًا عن وعى سلامة موسى مع بداية مغامراته الفكرية، ويتخذ «مقدمة السبرمان» (١٩١٠) مثالا لذلك. فمنهج الرسالة يفتقر إلى «الوحدة والتكامل»، ويغاير مناهج الفكر والحياة فى مصر

حينذاك. ولا خلاف بين شكرى وموسى نفسه حول هذا الرأى. يقول الأخير فى تربيته: «فى ١٩٠٩ ألفت رسالة صغيرة تبلغ نحو ٣٠ صفحة بعنوان «مقدمة السبرمان» حين أعود إليها الآن، أجد فيها جميع الجراثيم[١٢] الفكرية التى لاتزال تشغل ذهنى، وهى تمتاز بفجاجة فى الأسلوب مع فجور فى التفكير، إذا كانت تدل على عقل خام ناشئ، فهى أيضاً تدل على عقل مستطلع واثب»[١٣] وكان أثناء كتابتها واقعاً فى شباك نيتشه، مأخوذاً بسحر أسلوبه وجرأته فى التفكير: «ونيتشه لا يخطو ولا يعدو، وإنما يقتحم ويثب. ولكنى عندما أرجع أيضاً إلى الاستيطان الذهنى أجد أنى لم أتأثر كثيراً به أو أن أثره كان مقصوراً على سنوات، على الرغم من الحماسة التى كنت أتلقى بها مؤلفاته وأحفظ بها عباراته. فإنى الآن خلو أو كالخلو من المركبات الذهنية التى أستطيع أن أعزوها إلى نيتشه. ولكنه غرس فىّ الإقدام الفلسفى، وحطم عندى ما كان باقياً من قيود غيبية»[١٤].

وحين بعث بالرسالة - من لندن - إلى مطبعة الهلال، أرسل إليه جورجى زيدان خطاباً مسهباً يشرح له فيه وجوه النقد التى يأخذها على الرسالة، ويقترح حذف بعض الفصول والسطور مما عده مخالفاً للعقيدة العامة. ويذكر موسى من خطابه قوله: «أنه لا بأس بأن ننتقد المسيحية، لأن المسيحيين قد ألفوا نقد دياناتهم، أما المسلمون فيجب أن نتوقاهم، لأنهم لم يألفوا النقد»، وخرجت الرسالة - كما يذكر موسى - «مشوهة مبتورة لكثرة ماحذف منها»[١٥] وتعرضت الرسالة لعملية تنقية بيد المؤلف هذه المرة، حين أقدم على إعادة نشرها عام ١٩٢٧ ضمن كتاب: «اليوم والغد»، بل إنه يقر فى مقدمة الكتاب بأنه أعاد كتابتها إذ يذكر أن جميع مقالات الكتاب كتبت فى سنتى ٢٥، ١٩٢٦ فيما عدا اثنتين كتبت الأولى عام ١٩١٠ والثانية عام ١٩١٤، وكانت الأولى هى «مقدمة السبرمان»، والثانية «نشوء فكرة الله». ولم ينقح شيئاً إلا المقالة الأولى: «فإنى كنت قد كتبتها سنة ١٩١٠ وسنى إذ ذاك لا يتجاوز العشرين، فلما أردت إثباتها هنا رأيت فى تعابيرها مالا أعد عليه الآن، واحتجت لذلك إلى إعادة كتابتها كلها. ولم أبدل شيئاً فى الآراء وإنما بدلت فى الأسلوب والتعبير»[١٦] وحذف الدكتور رءوف المقالين الأولين من طبعات الكتاب الثانية، ونشر «مقدمة السبرمان» فى طبعة خاصة محدودة التوزيع عام ١٩٧٧، وهى الطبعة التى بين أيدينا والمنقولة عن طبعة ١٩٢٧[١٧].

وأضيف إلى طبعة ١٩٢٧ آراء ووقائع لم تتضمنها - بالضرورة - الطبعة الأولى، وخير مثال على ذلك الإشارة إلى الثورة البلشفية: «إن روح التجربة فشت على أثر التفكير الحر، فالناس لا يجربون التجارب فى الكيمياء والطب فقط، بل فى الأشياء الإجتماعية أيضاً. وأكبر تجربة إجتماعية رآها العالم هى الشيوعية الروسية الحديثة. وظهور الشيوعية هو بمثابة حاجز بين الماضى والمستقبل، فهى تفصل الاثنين فصلا واضحاً. وهى على ما فيها من نقائص اليوم، وعلى ما ينال الناس البعيدين عنها من الرعب منها، ستكون بذرة لحملة أنظمة اجتماعية فى المستقبل». والطمانية نزعة أوروبية، وهى علة نزعات أخرى: «منها نزعة الاشتراكية التى انتهت فى أقصى شرق أوروبا بالشيوعية. وليس فى العالم قطر متمدين إلا وبه حركة اشتراكية قوية مصبوغة بصبغة الوسط الذى نشأت فيه. وكل الدلائل تدل على أن العالم يتجه نحو نظام اشتراكى، إن لم يكن فى جميع صناعاته، ففى نحو النصف أو الثلثين»[١٨].

وذلك لا يبعد عن روح الطبعة الأولى التى اطلع عليها محمود الشرقاوى وقال إنه أفتتح حديثه بتلخيص دعوة وليم بليك الذى ذهب إلى أن الإنسان يجب أن يكون إله نفسه، فلا يتبع دعوة أو رأياً أو مذهباً بل كل فرد يجب أن يكون سيداً لنفسه يضع لها الآداب التى يسير عليها، دون اعتبار آخر. ثم يتحدث عن أوين «ودعوته للسريالية - تملك الحكومة لمصادر الثروة وتوزيع الأرباح على العمال - ثم يقول «إن رأى «أوين» هو خير دواء لرفع الاحتكار والبؤس عن العمال». وقد امتدت اليوم هذه الفكرة إلى كل ممالك العالم وستعم يوماً من الأيام جميع الأمم، ويعقب على ذلك بقوله. «وهذه دعوة واضحة صريحة قوية «للتأميم»أيدها سلامة موسى وبشر بها قبل الثورة الشيوعية بعشر سنوات». ويذهب الشرقاوى إلى أن هذه الرسالة واضحة الدلالة على منهجه ودعوته ورسالته فى الثقافة والفكر، وأنها من أخطر ما نشر فى الشرق العربى كله، لما تمتاز به من جرأة بالغة: «رسالة لا يستطيع كاتب ولايجرؤ، أن يكتبها الآن،وبعد أكثر من خمسين سنة»[١٩].

ويرى محمود الشرقاوى أن فى سطور الرسالة تعابيراً وجملا، وكلمات بلغت أكبر مبلغ من الشطط والجرأة فى الحديث، ويعلن أنه لا يستطيع أن يقتبس منها شيئاً. وكل ما يستطيعه هو الإثارة والتلميح وتصوير الجو. ويرى أن بها دعوات بدأ بها سلامة موسى حياته الفكرية، وظل مؤمناً بها طوال حياته، وأخرى تحول عنها، بل أنكرها وهى الدعوة العنصرية «فهو فى «مقدمة السبرمان» يؤيد سيادة الأبيض على الزنجى ويقول إن الزنجى كان منذ مائة سنة فقط يأكل الإنسان، ومن المستحيل أن تكون مشاعره كمشاعرنا مهما طلى نفسه بآداب السلوك، وهذا بلا شك أثر من



آثار إيمانه يوم ذلك بفلسفة **نيتشه**.(٢٠).

وانتهى **سلامة موسى** عند حديثه عن **نيتشه** فى كتابه «هؤلاء علمونى» إلى أن إنسان المستقبل لا يحتاج لإيجاده إلى القسوة الأخلاقية بمقدار ما يحتاج إلى التنظيم الاجتماعى للزواج والتناسل. ومنطق المسيحية هو المنطق الإنسانى بالتعاون، ومنطق **نيتشه** هو المنطق الفطرى بالتنازع والقول بأن هناك سلالات بشرية لها حق السيادة على الشعوب السوداء أو السمراء أو الصفراء وقسوة المبادىء الإمبراطورية هما أبعد ما يكونان عن تفكير **نيتشه** عندما نتأمل ونتعمق مؤلفاته. ولكن ليس هناك شك أن الدراسة السطحية قد عملت لتأييد هذه الاتجاهات، كما يتضح من إكبار النازيين الألمان والفاشيين الإيطاليين لمؤلفاته لاعتقادهم أنه يؤيدهم، وأهدى **هتلر** مجموعة فاخرة من مؤلفات **نيتشه** إلى **موسولينى**. وعهد **هتلر** إلى شىء من اليوجينية الإيجابية بتشجيع المتفوقين على التناسل وخصهم بميزات لم يكن يحصل عليها سائر أفراد الشعب.

وبطبيعة الحال، حذف **سلامة موسى** الأفكار الضالة من طبعة ١٩٢٧، وإن أبقى على فصل يعد من آثارها، وهو الفصل العاشر بعنوان: «امتزاج الشعوب» ذاهبًا إلى أن «الفرس العتيق هو الذى ينحدر من آباء لا هجنة فيها».

وكذلك الأمة العتيقة هى تلك التى تخشى الهجنة وتتوقى الزواج بالأجانب الذين دونها فى الكفاية. فالمصرى يكتسب إذا تزوج من الأوربيين، ولكن ينحط كل الانحطاط إذا مزج دمه بدم الزنوج. وقد كان الرق البشرى من أهم أسباب انحطاط العرب لأنه هجن دماءهم بما أدخله فيهم من دماء الزنوج، لأن أكثر العبيد والإماء كانوا بالطبع من الزنوج. ومازلنا فى مصر نجد من الناس من تسقط كرامته فيزوج بناته لمن هو دونهم فى الكفايات الذهنية والجسمية من الشعوب الأخرى. وهذا مما يؤسف له جد الأسف. وهو أثر باق من الفوضى الاجتماعية التى عشنا فيها فى الألف سنة الماضية حين تزعزعت جميع المعايير الاجتماعية وألجأنا جور الحكام إلى ألا نفكر إلا فى الطعام. وفى مصر اليوم نحو ربع مليون أوروبى لو أندغموا فى جسم الأمة لاكتسبناهم نشاطًا وذكاء وجمالا. وهم ليسو أجانب عنا إلا فى اللغة لأننا آريون مثلهم»(٢١).

ثم يطرح هذه الآراء جانبًا بإنشائه مجلة: «المصرى» فى سبتمبر ١٩٣٠ لتحمل لواء الدعوة إلى المصرية، ومقاطعة البضائع الأجنبية، والهجوم على الصحف السورية فى مصر، التى كانت تنشر الأفكار الرجعية وتمالئ الاستعمار والسراى. وكانت المجلة لسان حال «جمعية سياسية واقتصادية واجتماعية» تحمل اسم جمعية «المصرى للمصرى». وكان من شروط العضوية فى جمعية **سلامة موسى** أن يقسم العضو: «أقسم بربى ووطنى وشرفى، ألا أعامل شخصًا أجنبيًا، ولا أستعمل شيئًا أجنبيًا، إلا بعد الثقة التامة من عدم وجود الشخص أو الشىء المصرى الذى يغنى عن الأجنبى، مع اهتدائى فى تطبيق هذا القسم بوحى ضميرى»(٢٢) ويتصدر «تقويم المصرى للمصرى» نداء إلى الشباب وقعه **سلامة موسى** بصفته رئيسًا للجمعية جاء فيه: «أنتم الآن لا تملكون مصر إلا بالاسم، لأن الذين يملكونها أجانب لايتكلمون لغتكم ولا يلبسون لباسكم بل لهم وجوه غير وجوهكم. هؤلاء الأجانب هم الذين يملكون الوطن المصرى، يملكون بنوكه المسيطرة على مرافق البلاد بل يملكون تجارته وصناعته.. «إياكم ودعوى المستهزمين الذين يعوون عواء الكلاب بأننا دون الأجانب فى الكفاية والذمة والنظافة. وهم بهذا العواء يفتحون الطريق للأجانب للاستيلاء على مرافق القطر..

«أيها الشباب المصريون كفوا عن معاملة الأجانب لا يشتر أحد منكم شيئًا إلا من صانع أو تاجر مصرى لأن بهذا وحده يمكننا أن نحقق استقلالنا ونجعل مصر ملكًا للمصريين»(٢٣).

وغرض **سلامة موسى** من هذه الدعوة، هو تخطى مصر للأزمة الاقتصادية الطاحنة التى عمت العالم عام ١٩٢٩ وما بعدها. فقد اعتاد النظام الرأسمالى منذ تطبيقه أن يفاجئ العالم ـ بصفة دورية ـ بالكوارث الاقتصادية التى تتدهور خلالها الأسعار، وتكسد الأعمال، وتفلس المشروعات، وتنتشر البطالة، فوقعت فى الفترة ما بين سنتى ١٨٢٥، ١٩٢٩ ثلاث عشرة أزمة اقتصادية بمعدل واحدة كل ثمانى أو عشر سنوات. ولا يعنى ذلك أن العالم لم يعرف الأزمات قبل الرأسمالية، لكنها كانت ترجع إلى الكوارث الطبيعية والحروب. أما الأزمات الاقتصادية الحديثة فترجع إلى أسباب ناجمة عن ذاتية النظام الاقتصادى القائم. فالمنافسة الحرة التى يعتمد عليها النظام فى تحقيق التوازن بين الإنتاج والاستهلاك لا تؤدى دورها المزعوم فكل منظم يتمتع بحرية كبيرة فى الإنتاج أو يرمى إلى تحقيق أكبر الأرباح، والمشروعات مزودة بوسائل ميكانيكية قوية، مما يؤدى إلى زيادة الإنتاج عن حاجة الاستهلاك

لانعدام الخطة العامة التى تضمن التوفيق بين الكميات المنتجة والكميات المطلوبة.. وقيلت نظريات أخرى كثيرة فى تحليل هذه الأزمات الدورية، وكلها ترجع إلى أسباب منبعثة من داخل النظام.

وكان وراء الهدف الاقتصادى لسلامة موسى، موقف فكرى مغاير تماماً لموقفه شاباً. فمن غير المعقول أن نقاطع الأجنبى ثم نصاهره مثلا. وأعلن موسى فى التقويم صراحة أننا لسنا دون الأجانب، فى الكفاية والذمة والنظافة، وأرجع أفكاره التى تبناها فى شبابه ثم طرحها إلى وايزمان ونيتشه: «اثنان أنخدعت بهما سنوات كثيرة. أولهما فيسمان الذى غرس فى ذهنى أن الصفات المكتسبة لا تورث .. وإحساسى الآن نحو هذا الرجل هو البغض. أما الثانى فهو نيتشه الذى خدعنى، فافتتنت به سنوات، قبل أن أتخلص منه. وإحساسى نحوه هو الحب»(٢٤).

علل لامارك التطور بالعادات. فعندما تتغير البيئة، سواء أكان ذلك بتغير المناخ أو الطعام أوالأعداء، فإن الكائن الحى يتعود عادات جديدة تلائم بيئته الجديدة. ويتغير بذلك جسمه بعض الشىء، ويرث نسله هذا التغير. وسلم دارون - إلى حد ما - بهذا التعليل، وإن لم يقصر التغيرات التطورية عليه، واعتمد على «تنازع البقاء»، وفيما بين عامى ١٩٠٠، ١٩١٠ كان النقاش دائراً حول الصفات المكتسبة (العادات) ووجد وايزمان بالمشاهد الميكروسكوبية أن الحيوانات المنوية فى الحيوان مستقلة عن الخلايا الجسمية. وأنها تسكن فى أجسامنا وتتغذى من دمائنا ولا تتأثر بحياتنا. فآمن سلامة موسى عن طريق وايزمان ومندل بالوراثة الجامدة، وبأن البيئة لاقيمة لها فى تغير السلالات وتطورها،وبقى عنده شىء واحد هو: «تنازع البقاء».. «وكان لهذه العقيدة مركبات نفسية عندى تتلوها مركبات اجتماعية. وذلك أن تنازع البقاء فى الطبيعة يجب أن يكون له صداه فى مجتمعنا، كأن نقتل العاجز العليل أو نتركه يموت دون أن نعمل على شفائه. فهؤلاء العاجزون عن التفوق يستحقون تخلفهم. وليس من الواجب علينا أن نساعدهم على أن يرتقوا لأنهم إنما ولدوا وارثين لهذا العجز الذى يصلحه الوسط. ثم لماذا يبقى هؤلاء الزنوج أحياء مادامت هناك شعوب أرقى منهم؟ وما دام إصلاحهم بإصلاح الوسط غير ممكن لأنه غير عملى؟ فزوالهم إذن خير من بقائهم. وفى هذا القول بالوراثة تعليل علمى، وتسويغ اجتماعى، للاستعمار والاستغلال، لأن الأقوياء بالوراثة هم الذين يستعمرون ويستغلون الضعفاء بالوراثة»(٢٥) وهكذا ... كان يحبس نفسه - كما يقول - عن الحنان والرقة والعطف، حتى أعاد إليه الفهم الجديد للوراثة والبيئة (الوسط) مركبات نفسية واجتماعية أخرى. وأكسبه فهماً آخر للتطور. ورأى أن التعاون فى الطبيعة أكبر أثراً من التنازع ووقف بذلك على الضفة المقابلة لفلسفة نيتشه.

* * *

ويذهب غالى شكرى إلى أننا لايجب أن نتوه فى الجزئيات الصغيرة بحجة واهية، وهى أن مقدمة السبرمان تزدحم بالمتناقضات: «فالثورة على الماضى، على القديم، على الواقع المصرى، هى العنصر الأول الذى ينبغى أن نمسك به فى أولى خطوات رحلتنا الطويلة مع سلامة موسى. والعنصر الثانى يمكن العثور عليه فى غلبة هديره على بقية الموجات الكثيرة المتناثرة بين صفحات الكتيب حين يصرخ سلامة: «إلى متى نرزح تحت هذا النظام الرأسمالى القذر؟ إلى متى؟»(٢٦) فإذا التقطنا هذا السؤال، وأضفنا إليه ثورة صاحبه على مجالات الحياة المصرية كافة، لاستطعنا أن نستخلص الملامح البارزة على جبين سلامة موسى»(٢٧)

وينطلق خيرى عزيز - فى كتابه: «أدباء على طريق النضال السياسى» - عند حديثه عن سلامة موسى من ثورته على النظام «الرأسمالى القذر». ويرى أنه تأثر على نحو واضح فى رسالته «مقدمة السبرمان» بمنهج الفابيين، وتخبط بين الأفكار الفاشية والاشتراكية. وهذا التخبط - فى نظره - يعبر بكل وضوح عن ضراوة الصراعات التاريخية، وضراوة القوى المضادة التى كان على أى مفكر مصرى شاب ثائر، أن يواجهها ويصطدم بها فى طريقه لنشدان تحرر وطنى حقيقى لبلادنا وبناء اجتماعى عادل «إنه يعبر عن ضراوة الصراع الوطنى ضد العلاقات الاجتماعية الإقطاعية التى كانت سائدة، ويعبر أيضاً عن الرغبة العارمة فى النهوض السريع بمصر، وإلحاقها بالركب الحضارى المتطور، بعد التخلف الشديد الذى فرضه عليها العثمانيون بعزلهم إياها طوال أربعة قرون عن التيارات الفكرية والحضارية الضخمة التى هزت أوروبا فى تلك القرون هزاً عنيفاً»(٢٨).

وسلامة موسى لم يكن يقصد «الأتراك» وحدهم، وإنما كل الأعاجم الذين تكالبوا على الأرض المصرية منذ «ألف عام» ويسميهم «الترك» من باب «التقية» بعد أن وعى الدرس الذى لقنه إياه جورجى زيدان. فالمسيحيون ألفوا النقد، أما المسلمون فيجب أن نحرص فى نقدهم. فإذا قرأنا تحت عنوان: «الحكومة الجائرة» ما نصه: «كان للحكومات الجائرة والاضطهادات الدينية أثر كبير فى نقص ذكاء الأمم وشجاعتها. ففى مصر حكم الأتراك البلاد نحو ألف عام فكانوا فى كل سنة يقمعون أية فتنة تقع فى البلاد. ولا يقوم بالفتنة فى ذلك



الوقت سوى الوطنيين كبار العقول ذوى القلوب الجريئة. فكان حكم الأجانب لمصر بمثابة استئصال مستمر لكفايات الأمة». إذا قرأنا هذا النص فلا يدور فى خلدنا أنه وقع فى خطأ تاريخى حين ذكر أن حكم الأتراك استمر «نحو ألف عام». فهو يقصد بالأتراك عامة الأجانب. وقد استبدل «الأجانب» بالأتراك فى نهاية المقتطف. لكن يبدو أن **خيرى عزيز** لم يدرك المقصود فصحح الخطأ التاريخى – فى زعمه – قائلا إن العثمانيين عزلوا مصر عن العالم «طوال أربعة قرون».

وما أوقع **عزيز** فى هذا الوهم أن **سلامة موسى** تحدث عن حكم السلطان **سليم** بعد المقتطف السابق مباشرة. فى حين أن **سلامة موسى** كان يضرب الأمثال منذ عهد **سليم** حتى **إسماعيل**: «ومثل هذا الأثر نتج من حمل السلطان **سليم** لألفى صانع مصرى، ربما كانوا صفوة الأمة فى الذكاء، إلى الآستانة، ولأعمال **إسماعيل** حين جمع شباب الأمة من الفلاحين وسخرهم فى حفر قناة السويس مثل هذا الأثر أيضًا. فقد حرم الأمة من قوتهم ونشاطهم، لأنه بالطبع كان يجمع أقوى الفتيان ولا يترك فى القرى سوى الضعفاء. فكان الضعيف يقعد بالقرية ويتناسل، والقوى يموت فى طين القناة بلا نسل، فينحط بذلك مستوى الأمة فى القوة والنشاط. ومثل هذا الأثر نجده أيضًا فى الجيوش والحروب. فإنها تخلف الضعفاء للنسل، وتقضى على الأقوياء، وتشتت كفاياتهم فى ميادين القتال وتقلل نسلهم، ثم يعرج على الاضطهاد والدينى فيقول: «وللاضطهاد الدينى مثل هذه الآثار أيضًا. لأن ذلك الذى يضطهده رجال الدين هو عادة الرجل المفكر الجرىء الذى تدفعه كرامته إلى الدفاع عن رأيه والثبات فيه. وقد يعزى انحطاط إسبانيا إلى العدد الكبير الذى قتلته محكمة التفتيش. ولمقتلة البروتستانت فى فرنسا المعروفة فى سانت برتلوميه أثر كبير فى الذكاء الفرنسى فإن رجال الدين حرموا الأمة من قسط كبير من النشاط والذكاء اللذين كان يتصف بهما «الهوغنوت»، أى الفرنسيين البروتستانت»(٢٩).

وقد يذكر مدة الألف عام دون ذكر الحكام، أو يذكر الحكام الأتراك دون الإشارة إلى المدة، وسبق أن قرأنا عند حديثه عن «امتزاج الشعوب»، قوله: «وهو أثر باق من الفوضى الاجتماعية التى عشنا فيها فى الألف سنة الماضية ..» وعند حديثه عن المرأة المصرية يقول: لقد مضى على المرأة المصرية أكثر من ألف عام وهى محبوسة فى المنازل لاتسعى لمعاش ولا تسير فى الشارع إلا محروسة كما يسير القاصر. ومن البلاهة البالغة أن نظن أن هذه الحياة لم تؤثر فى ذهنها وجسمها وأعصابها. فإن الحيوانات التى تعيش فى المغاور تفقد قوة النظر للاستغناء عنه والإنسان الذى يمضى عليه ألف عام لا يفكر إلا فى تنظيف البيت وطبخ الطعام وتهيئة الفراش لابد أن كفاياته تنقص، لأن العضو الذى لا يستعمل ينقرض»(٣٠) وفى موضع آخر من ذات الفصل يقول: «فإذا كان مستوانا الذهنى أحط مما هو عند غيرنا من الأمم فإن هذا يعزى أكثره إلى حجاب المرأة، كما يعزى بعضه إلى ظلم الحكام الأتراك»(٣١).

ولا يعنى ذلك إنكار **سلامة موسى** لفضل العرب على الحضارة الإنسانية فقد كان هذا المفكر العربى – كما يقول **غالى شكرى** – أول من أوضح أن للعرب فضلا على الكنيسة المسيحية فى القرن السابع والثامن من حيث إن الإسلام ظهر فجأة فى قوة وبأس يتحدى العالم المسيحى. وكانت الكنائس فى هذين القرنين قد أوشكت بنزاعها بين المذاهب أن تنسى التوحيد فجاء الإسلام يتحدى ويقاتل من أجل التوحيد»(٣٢) وأنهم «وصلوا بين الشرق والغرب، وأوجدوا النزعة العلمية الحديثة وبعثوا روحًا جديدة فى الأدب»(٣٣) بل إن **سلامة موسى هو** المفكر الوحيد – كما يذهب **شكرى** – الذى نزع عن أعين الباحثين العرب والأوروبيين تلك الغشاوة القديمة القائلة بأن فضيلة العرب هى (نقل) الفكر اليونانى إلى أوروبا، فتراه يجهر فى شجاعة وجرأة صارخًا بأن «فضل العرب على النهضة الأوروبية لا يرجع إلى أنهم نقلوا إليها الثقافة الإفريقية وإنما لأنهم وضعوا لهم أساس الثقافة العلمية وهى التجربة، وفضل آخر للعرب على النهضة الأوروبية فى الأدب هو الذى شرحه المستشرق **جب**. فإن القصة التى تملأ الآن جزءًا كبيرًا من الأدب الأوروبى ترجع إلى عرب الأندلس الذين نقلوا القصص الغرامية العربية ووضعوا الأشعار والأزجال فى الحب الخيالى العذرى وجعلوا الحب موضوعًا للأدب كما فعل ابن حزم فى كتابه (طوق الحمامة). وقد انتقل هذا الروح بل انتقلت بعض القصص العربية إلى فرنسا، فألفت القصائد فيها حتى ذكرت فيها بعض الأسماء العربية مما يدل على متانة الصلة فى الأصول الأدبية بين أوروبا والعرب»(٣٤).

* * *

ومن الأفكار الجريئة التى تضمنتها رسالته الأولى اعتراضه على تقرير الدين لأصول المعاملات : «إذ أخرج الدين من دائرة علاقة الإنسان بالكون، وأخذ يقرر

أصول المعاملة بين الناس، من تجارة وزواج وامتلاك وحكومة ونحو ذلك، فإنه عندئذ يقرر الموت لكل من يؤمن به. فالدين ضرورى لكل أمة ولكل فرد، ولا يمكن أن يعيش الإنسان بلا دين، لأنه مادام قد شرع يفكر فى الكون زماناً ومكاناً فقد شرع يفكر فى الدين. ومن ينظر إلى السماء فى ليلة صافية، ويتأمل فى أبعاد النجوم والكواكب يعجب كيف يمكن لأى إنسان أن يجزم بهذا المذهب أو بذاك عن أصل الكون ونهايته. ولكن الأديان الراهنة تتدخل فى أمور العالم وتعرقل سيرالرقى لأن الرقى يقتضى التغيير. ولا تغيير بدون بدعة جديدة. ولكن الأديان للصفة المقدسة التى تتصف بها، تقف جامدة لاتقبل تغييراً، فتعمل بذلك لجمود الأمة. والأديان تتفاوت فى دخولها فى شئون الناس. وربما كانت المسيحية أقلها من هذا الوجه...»(٣٥).

وكل ثورة دينية مرهونة بواقعها ـ فالبنيات العقيدية لا تنفصل عن محيطها التاريخى. وقد جاء المسيح والقانون الرومانى فى أوج اكتماله، فلم يكن بحاجة إلى تقرير قواعد تحكم المعاملات، بعكس الإسلام الذى انبثق فى أرض خواء، لا تعرف غير أعراف القبيلة. والقانون الرومانى هو أعظم تراث أورثه العالم القديم للعالم الجديد. ولقد أصبح ـ كما قال الفقيه الألمانى **إيرنج** ـ عنصراً من عناصر مدينتنا الحديثة ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا مع **والتون**: إنه ليس هناك كتاب ـ بعد الإنجيل ـ أثر فى المدينة الغربية ذلك التأثير الذى كان لمجموعات **جستنيان**. والقانون الرومانى يعتبر المصدرالتاريخى الذى أخذت عنه قوانين معظم الدول الحديثة، والأصل الذى تفرعت منه. واحتل هذه المكانة لعدة أسباب يوجزها الفقيهان **عبدالمنعم بدر وعبد المنعم البدراوى** فى صفته العالمية، وكماله وعلوه، ومكانة روما فى العالم القديم، وتعضيد الكنيسة له فى أول الأمر (٣٦).

والقانون الرومانى بالشكل الذى انتهى به فى مجموعات **جستنيان هو** نتاج امتزاج ساهمت فيه معظم الحضارات القديمة. ويدهش الباحث ذلك السمو فى التفكير الذى كان عليه فقهاء الرومان حتى أصبح ـ بحق ـ اللغة العامة للفقه العالمى. وساعد على تدعيم مركزه علو مكانة الإمبراطورية الرومانية التى عاشت فى الغرب زهاء أحد عشر قرناً، وفى الشرق حتى سقوط القسطنطينية على يد **محمد الفاتح**. وكان لتعضيد الكنيسة فضل كبير فى انتشاره فى العصور الوسطى. ومن هنا جاء قولهم: «إن الكنيسة تحيا وفقاً القانون الرومانى». وعندما تكونت قواعد للقانون الكنسى، وأصبح نظاماً قائماً بذاته، أعفت الكنيسة نفسها من الخضوع للقانون الرومانى، بل وناصبته العداء أحياناً. حدث ذلك بعد أن بسط القانون الرومانى سلطانه على الأرض، ومازالت له الغلبة فى معظم دول العالم.

وينبهنا **سلامة موسى** إلى سبب آخر من أسباب عدم تقرير المسيحية لأصول المعاملات. فالمسيح لم يقصد ـ كما يقول ـ وضع نظام كنسى جديد له كهنة وحكومة. والمسيحى الصادق ـ فى نظره ـ هو الذى يصلى لربه بعيداً عن أعين الناس، ومن يقرأ الإنجيل يلحظ أن لهجة المسيح توهم أنه كان يعتقد بقرب يوم القيامة. ومن ثم فليس هناك ما يدعو إلى إيجاد نظام وحكومة، وإنما يجب على الناس أن يتهادنوا ويعيشوا معاً بسلام قبل أن ينصب الميزان. ولما كانت المسيحية نشأت فى حضن اليهودية، وعاشت مدة غير قصيرة، والمؤمنون بها يعتبرون أنفسهم يهوداً لهم مذهبهم الخاص، فقد جرت فى نظامها على النظم اليهودية، فصار لها كهنة. **والمسيح** لم يفكر قط فى إنشاء كنيسة وإقامة كهنة عليها، وإنما جاءت هذه الفكرة من **بولس**. فمسيحيتنا الآن هى مسيحية بولس، وليست مسيحية **المسيح**. وبعبارة أخرى: الدين **للمسيح**، والكنيسة **لبولس** (٣٧).

فإذا كان **المسيح** لم يقصد إلى وضع نظام كنسى لقرب القيامة، فمن باب أولى ألا يلتفت إلى أصول المعاملات. أما الإسلام فيعتبر الأمة الإسلامية «أمة وسطاً». وعند ظهوره لم يكن للجزيرة العربية حضارة تدانى الحضارة الرومانية وكانت تتألف فى الغالب ـ من قبائل تعيش على الرعى، وتحترف الغزو، ولاتعرف الاستقرار والتجارة إلا فى المدن القليلة. فوضع الإسلام دعائم البنية الأساسية للمجتمع الحضرى المستقر، وجاهد الرسول جهاداً شاقاً ليجيب عن أسئلة القوم فى شتى مناحى الحياة، وعلمهم قواعد السلوك والنظافة والطهارة. وإذا تحجرنا فى قوالب الماضى السحيق، ولم نهتد إلى روح القوانين والهدف منها، فسننفصل ـ لا ريب ـ عن إطارنا التاريخى، ونحكم بتفريق **نصر حامد أبوزيد** عن زوجته **ابتهال يونس**.

يكفينا فى هذا المقام ـ شاهداً ـ أن ننقل نص بيان **نصر حامد أبوزيد إلى** أمته: «لأننى باحث مسلم وهب حياته للدفاع عن الإسلام وكرس طاقته الذهنية والعلمية للكشف عن غايته النبيلة ومعانيه الإنسانية السامية فى مناخ يسىء للإسلام ويعرضه لهجوم الأعداء بسبب بعض الذين يستغلون معانيه الإنسانية النبيلة لتحقيق غايات نفعية دنيوية رخيصة على حساب مصلحة الأمة ومصالح المواطنين مسلمين وغير مسلمين، لذلك أدهشنى بقدر ما أثار غضبى سعى هؤلاء سعيًا حثيثًا لقتلى بدلا من مناقشة أفكارى.. والجدال معى بأساليب البرهان العقلى الرشيد .. لقد سمحوا لأنفسهم



باتهامى بالردة .. والزيغ عن الإسلام، وطالبوا بالتفريق بينى وبين زوجتى.

ولأن الإسلام الناصع الصفاء لايسمح لهم بذلك . . فقد حاولوا التخفى وراء عباءة القانون متجاهلين أن دعوى تكفير المسلم بلا برهان ترتد ـ عند الله سبحانه وتعالى ـ على المدعى. فالله وحده هو الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور.

لقد كانت جريمتى -فى نظر هؤلاء الذين يرفعون مبادئ الإسلام غطاء لأهدافهم غير النبيلة، أنى رفضت الانصياع لقرار جامعى يصم اجتهاداتى الفكرية والعلمية فى خدمة الإسلام بأنها كفر صريح، واعتداء على العقيدة والمقدسات، وليت التقرير الذى اعتمد عليه ذلك القرار كان تقريراً علميًا أكاديميًا يناقش منهج الباحث ويحلل أدواته وإجراءاته العلمية، بل كان باختصار فتوى تكفير لا سند لها سوى آراء كاتبه التى هى محض آراء بشرية وليست ديناً.. لقد تم تجريم الفكر بفكر آخر، وسمح البعض لنفسه أن يعتبر رأيه ديناً يجب اعتقاده، وكأنه بذلك يتصور نفسه إلهًا، تبارك الله عما يصفون، يريدون عودة عقارب الساعة إلى الوراء، وأن يعودوا بنا إلى عصر الوثنية والجاهلية الظلماء، العصر الذى صرخ فيه الصديق أبو بكر فى وجه مشركى قريش الذين أرادوا قتل النبى **محمد** ﷺ: «ما لكم قبحكم الله أتقتلون رجلاً يقول ربى الله» ولأننى أعتز بإيمانى بالله وبرسوله، وإيمانى بنبل الإسلام وإنسانية مقاصده، فإننى أعتز كذلك بقيمة اجتهاداتى الفكرية والعلمية.. لذلك لن تنال منى فتاواكم المغرضة، ولامحاولاتكم المستميتة لقتلى .. سأظل أناضل عن الإسلام مسلحًا بالوعى العلمى.. والمنهجية الصارمة، ولو كان دمى هو الثمن .. ولا سبيل إلا الحقيقة أو الشهادة أو معانقة النور يضىء عقول المسلمين، ويفتح أمامهم سبيل التقدم «والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لايعلمون».

وتقول «روزاليوسف» إن القاضى ـ وتقصد رئيس المحكمة ـ أجل صدور الحكم لأداء فريضة الحج «وقضاء بعض الوقت فى السعودية، ثم عاد ليصدر حكم محكمة استئناف القاهرة «بقبول الاستئناف شكلا، وبإلغاء الحكم المستأنف، ورفض الدفوع المبداة من المستأنف ضدهما بعدم الاختصاص الولائى، وبعدم انعقاد الخصومة، وبعدم قبول الدعوى لرفعها على غير ذى صفة. وفى الموضوع بالتفريق بين المستأنف ضده الأول **نصر حامد أبوزيد**، والمستأنف ضدها الثانية زوجته السيدة **ابتهال يونس**، وبإلزامهما بالمصروفات وأتعاب المحاماة»[38] وكأن **سلامة موسى** لم يثر الزوابع ويحرك الأذهان الراكدة، وينهض الركع السجود، غير آبه بنصيحة **جورجى زيدان** له بتوقى المسلمين «لأنهم لم يألفوا النقد». ■

## الهوامش

١ ـ **محمود الشرقاوى**، سلامة موسى: المفكر والإنسان، كتاب الهلال، العدد ٢٠٨، يوليو ١٩٦٨، ولم تشر الدار إلى أنها الطبعة الثانية، والأولى نشرت فى بيروت ١٩٦٥، ص ٢٤.

٢ ـ **نورد هنا نص الخطاب:**

أخبار اليوم/ القاهرة/ فى ١٩٥٦/٧/٣٠ (تليفون ٧٨٧٩٥)

*عزيزى غالى شكرى*

بعد التحية ـ كنت فى رأس البر هذين الأسبوعين الماضيين، وعدت فوجدت خطابك وكذلك مجلة الجيل وقد قرأت خطابك وأشكرك على الكلمات النبيلة التى وجهتها إلىّ. كما أنى فرحت بأنى كنت أحب الأسباب لتنويرك.

وقد لذ لى أن أقرأ، باهتمام أكبر، قصة حياتك فى الجيل أى قصة الكفاح والرجولة التى يجب أن يتمثل بها كل شاب، والحق أنى أحسست إعجاباً كبيراً بها. واعتقادى أن كفاحك فى تربية نفسك وخدمتك للمجتمع سيبقى كلاهما يلازمانك طيلة عمرك. إذ هما قد أصبحا عادة حياتك وأسلوب عيشك.

وللأسف ليس عندى ما أستطيع أن أهديه إليك من أعداد المجلة الجديدة. بل إنى فى حاجة إلى مجموعة منها ولا أجدها.

وقد ظهر لى كتاب جديد «المرأة ليست لعبة الرجل» سأرسله إليك اليوم أو غداً. وظنى أنه سيسرك.

لا تنس، لا تنس، أن تزورنى عندما تكون بالقاهرة والمنزل رقم ٢ شارع يوسف وهبه بالفجالة. وأنا لا أخرج عادة بعد الظهر

تقبل شكرى وإخلاصى

سلامة موسى

٣ ـ حوليات سلامة موسى، الكتاب الأول ١٩٩٤، دار المستقبل ص ٤٣.

٤ ـ سلامة موسى: المفكر والإنسان، مرجع سابق ص ٥.

٥ ـ غالى شكرى، مرآة المنفى: أسئلة فى ثقافة النفط والحرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص ١٦.

٦ ـ الجمهورية الجزائرية، ٢٣ أبريل ١٩٨٠.

٧ ـ غالى شكرى، سلامة موسى وأزمة الضمير العربى، مكتبة الخانجى بمصر، ١٩٦٢، الطبعة الأولى.

٨ ـ المرجع السابق، ص ٣٤٠.

٩ ـ مرآة المنفى، مرجع سابق، ص ٢١٧.

١٠ ـ سلامة موسى وأزمة الضمير العربى، مرجع سابق، ص ٣٤١.

١١ ـ الطبعة الثانية من المرجع السابق صدرت عن المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ١٩٦٥، ص ٢٨.

١٢ ـ يستعمل سلامة موسى «الجرثومة» بدلا من «البذرة» أو ما شابهها فى مواطن كثيرة من أعماله، ويبدو أنه كان يريد أن يمكن لها فى اللغة لدلالتها العلمية.

١٣ ـ سلامة موسى، تربية سلامة موسى،دار المستقبل، د. ت وصدرت الطبعة الأولى عن دار الكاتب المصرى عام ١٩٤٧، واعتمدنا على طبعة: دار المستقبل ص ١٠٢.

١٤ ـ المرجع السابق، ص ١٠٤.

١٥ ـ المرجع السابق ص ٢١٧.

١٦ ـ سلامة موسى، اليوم والغد، دار المستقبل، د. ت.

١٧ ـ سلامة موسى، مقدمة السبرمان، دار المستقبل، الطبعة الخامسة، ١٩٧٧.

١٨ ـ المرجع السابق، ص ٦.

١٩ ـ سلامة موسى: المفكر والإنسان، مرجع سابق ص ١٠٤.

٢٠ ـ المرجع السابق، ص ١٠٦.

٢١ ـ مقدمة السبرمان، ص ٢٩.

٢٢ ـ رءوف سلامة موسى، سلامة موسى.. أبى، دار المستقبل، د. ت، ص ١٠٧.

٢٣ ـ سلامة موسى وأزمة الضمير العربى، مرجع سابق، ص ٥٠.

٢٤ ـ سلامة موسى، هؤلاء علمونى، إقرأ، العدد ٣٤٩ يناير ١٩٧٢، ص ٧٣.

٢٥ ـ المرجع السابق ص ٥٥.

٢٦ ـ لم نجد هذه العبارة فى النسخة التى بين أيدينا من الرسالة، وأشار إليها خيرى عزيز أيضاً.

٢٧ ـ سلامة موسى وأزمة الضمير العربى، مرجع سابق، ص ٣٦.

٢٨ ـ خيرى عزيز، أدباء على طريق النضال السياسى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ٤٢.

٢٩ ـ مقدمة السبرمان، مرجع سابق، ص ٢٧، ٢٨.

٣٠ ـ المرجع السابق ص ٣٣.

٣١ ـ المرجع السابق ص ٣٤.

٣٢ ـ ٣٣ ـ ٣٤ ـ مقام العرب فى النهضة الأوروبية، المجلة الجديدة، ديسمبر ١٩٣٣ من ص ٤١٩ إلى ص ٤٢١، مشار إليه فى: سلامة موسى وأزمة الضمير العربى، مرجع سابق، ص ٦٧.

٣٥ ـ مقدمة السبرمان، مرجع سابق، ص ٢٣.

٣٦ ـ محمد عبدالمنعم بدر وعبدالمنعم البدراوى، مبادئ القانون الرومانى ـ تاريخه ونظمه، مطابع دار الكتاب العربى بمصر ١٩٥٤، المقدمة.

٣٧ ـ سلامة موسى، حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ، دار المستقبل، مصورة عن المطبعة الأولى الصادرة عام ١٩٧٥، ص ٣٨.

٣٨ ـ روزاليوسف، العدد ٣٤٩٧، ١٩ يونيو ١٩٩٥.

# (٥)

# مع المسيح .. ذلك أفضل

قدعا سلامة موسى فى «مقدمة البرلمان» إلى العلمانية، وروح الاشتراكية، والاستضاءة بالتطور، وبحث الأخلاق بحثاً موضوعياً، ومحاولة تحقيق علم اليوجينية، ووضع التجارب فوق العقائد. وسعى إلى الارتقاء بالإنسان حتى يصبح «سوبرمان»، كما ارتقى الحيوان وصار إنساناً. ورأى آراء **نيتشه** ذاتها فى القوة، وقصر الزواج على الفئات السليمة، ونادى بالتعقيم الاختيارى متأثرا بآراء **برنارد شو**. وأحسب أنه أول من تنبه ـ فى مصر ـ إلى الكشف الطبى على العروسين: «وقد تنبهت بعض الحكومات لليوجينية. ففى أسوج مثلا مصلحة يوجينية تبحث عن كل ما يختص بترقية أجسام الأمة وعقولها. وفى الولايات المتحدة مصالح عديدة خاصة بالكشف الطبى على الزوجين، حتى إذا لم يكونا أهلا للزواج لم ترخص لهما فيه»(١).

أول مقال لسلامة موسى نشرته مجلة «المقتطف» بعنوان: «**نيتشه** وابن الإنسان». حدث ذلك عام ١٩٠٩. وهو العام نفسه الذى عرف فيه **نيتشه**. وكان «تنازع البقاء» و«البقاء للأصلح» و«الطبيعة حمراء بين الناب والمخلب» من المعانى التى قبلها فى صمت وتسليم. وهبط عليه **نيتشه** كما لو كان وحيا أو كشفاً «نثر ساحر كأنه أبيات من الشعر. وخيال يرتفع إلى آفاق المستقبل. وجرأة تكاد تجهد ذهن الناشئ رهبة وجزعاً أو تنفضه حماسة وطرباً. ثم إلى ذلك فلسفة تعلو على برود المنطق. وتأخذ بحماسة الإيمان وغلواء التفاؤل. وفى كل ذلك ارتباط بالتطور.. «إنى أعلمكم علم السبرمان، أو الإنسان الأعلى. ما هو القرد إزاء الإنسان؟ أضحوكة أو خزى.. وكذلك يجب أن يكون الإنسان إزاء السبرمان، أضحوكة أو خزى؟.. إنما الانسان معبر أو جسر يصل بين القرد والسبرمان. وسوف يكون السبرمان ازدهاراً وخيراً وتعبيراً نهائيا للأرض. أستحلفكم أن تكونوا أمناء للأرض. وأن تكفوا عن التطلع إلى النجوم تنشدون منها آلامًا ومكافآت. إن عليكم أن تضحوا بأنفسكم للأرض حتى يتاح لها أن تنجب يومًا السبرمان.. الإنسان شىء يعلى عليه، فماذا فعلتم كى تعلوا عليه؟»(٢).

كانت الآراء الجديدة التى تمخض عنها القرن التاسع عشر وتعرضت للاختبار مثيرة ومذهلة. وتعارضت هذه الآراء مع كل ما كان يدرس فى المنزل والمدرسة والكنيسة عن العالم وسكانه. وكان رد الفعل قوياً، وعنيفًا أحياناً من جانب جمهرة الناس، بل وحتى من جانب الفلاسفة، كما كان يطلق على العلماء عادة. ولم يجابه التفكير الجديد بمعارضة قوية فى أى موضوع أكثر مما واجه فى جانب الإنسان وأصله. كان



كثير يرون أن الأسئلة الخاصة بالإنسان مثل: من أين جاء؟.. ومتى؟.. وماذا كان يفعل؟.. أجاب عنها رجال الدين وعلماء اللاهوت إجابات كافية مرضية. وصور جون آشر. وهو رجل أيرلندى من رجال الكنيسة فى القرن السابع عشر ـ نقلا عن التسلسل التاريخى الموسوى فى العهد القديم أن ما يقرب من أربعة آلاف سنة مرت منذ هبط آدم وحواء من جنة عدن(٣). وبعد فك رموز حجر رشيد انقلبت هذه المعتقدات رأساً على عقب، حتى قال أسقف كنتربرى: «يبدو أن الروح القدس كان يستعين بالخرافة».

وكانت نظرية التطور جديدة فى أوروبا، واستلهم منها أعداء المسيحية برهانا جديداً يقيمونه لنقضها. وعهد نيتشه إلى هدم دعوة المسيحية التى امتازت بها، وهى: الرحمة وحب المساكين والضعفاء. وذهب إلى أن هذه الأخلاق تعارض بقاء الأقوياء «الصقور». وتصدهم عن حقهم الذى تنطق به الطبيعة، وهو أن «الصقر» يجب أن يأكل «العصفور». وأن الرومانيين القدماء كانوا يتخذون السيف شعاراً. وكانت أخلاقهم تنزع إلى البطولة. والفضيلة مشتقة فى لغتهم من الرجولة. فجاءت المسيحية واستبدلت بالبطولة والرجولة ضعفاً ذرياً. وطالب بأخلاق «السادة» بدلا من أخلاق «القطيع». وحملته على المسيحية تتساوق مع فلسفته، فإنه يجد فيها دعوة إلى التواضع والخضوع والطيبة، وهو يطلب الارتفاع والكبرياء والقسوة، وعنده أن الشرف وثنى رومانى أرستقراطى، والضمير مسيحى يهودى ديمقراطى.

وأحس سلامة موسى بوجاهة الرأى الذى قال به أندريه جيد، وهو أن نيتشه يغار غيرة شخصية من المسيح. فإن كلماته تحمل أحياناً بذاء أكثر مما تحمل نقداً. وفى كتابه: «هكذا تكلم زرادشت» يقلب العبرة والدلالة من كلمات المسيح ويضع مكانها كلمات لها نقيض الأخلاق المسيحية. وهو يحاكى أسلوب الإنجيل. ويجادل الطيبين العادلين كما يجادل المسيح الفريسيين، ويخاطب تلاميذه بما يشابه «خطبة الجبل». وله أيضاً خلوته واستيحاؤه، وعشاؤه الأخير الذى يقول عنه بلسان زرادشت: «هذا العشاء لتذكرونى».

ويذهب سلامة موسى إلى أنه ليس من الصواب حذف نيتشه بدعوى الهوى أو الهذيان أو الجنون، فإنه عرض لقضية إنسانية واضحة، وهى أن مصلحة البشر وارتقاء الإنسان يقتضيان محاربة الضعف والمرض والنقص؛ وصيحته: «عودوا إلى شريعة الغابة، عودوا إلى تنازع البقاء» صيحة تستحق النظر والتأمل. لكنه يتخطاه بفضل البحوث والتجارب العملية التى غيرت نبرة التطور بعده. فبدلا من القول بتنازع البقاء فى الطبيعة أثبت كوريتكين أن التعاون، وليس التنازع هو شريعة الغابة، ثم انتهينا إلى التسليم بأن البيئة أو الوسط تغير الحى، وأن هذا التغير يعود فيثبت بالوراثة «ففى ضوء التطورات وفى تجارب الوسط لا نستطيع أن نسلم بمذهب نيتشه بأن نكون قساة لا نرحم. فالتطور يصبح بالتعاون، والوسط يستطيع أن يغير، ونحن البشر بما وصلنا إليه من معارف بيولوجية نستطيع أن نزيد سرعة التطور بالتنظيم الاجتماعى الذى يحقق الارتقاء البيولوجى»(٤).

ومن هنا لا نستطيع أن نساير غالى شكرى فيما ذهب إليه من أن أحد أسرار «العداء» الذى انتهت به العلاقة بين نيتشه وسلامة هو الحرب الشاذة التى أعلنها الفيلسوف الألمانى بلا هوادة على المسيح. فهو لم يجرده من الغيبيات فحسب، بل عاداه لتزعمه الضعفاء والمساكين وحبه لهم. وهذا السبب نفسه غرس الحب فى قلب سلامة نحو الكاتب الفرنسى أرنست رينان. فقد جر هذا الكاتب المسيح من الغيبيات، وإن لم يفضل دوره الكفاحى من أجل الناس، ومناداته بالحب كعلاج سام لمشكلات البشر. رسم رينان شخصية المسيح لدرجة فتنت سلامة موسى..»(٥).

وعدم مسايرة غالى ناتج عن سببين. أولهما: أن سلامة موسى لم يعاد نيتشه وإن تجاوز أفكاره.. بل أعلن صراحة أنه «خدعة» ومع ذلك كان إحساسه نحوه هو «الحب» ورسالته: «مقدمة السبرمان» كانت عشقاً لنيتشه وليس عداء له.

وثانيهما: أنه لا يصدر عن وازع دينى، فقد علمه فولتير أن يتذرع بالعقل لا النقل: «كانت حياة فولتير كفاحاً نجح فيه. ورد إلى الإنسان حريته بعد أن كانت قد حرمته إياها الكنيسة والدولة. واستطاع أن يحمل جماهير أوروبا على الإيمان بالطبيعيات بدلا من الغيبيات إلى حد بعيد. كما استطاع أن يرد إلى التاريخ مكانته، وأن يجعل للتنقيب التاريخى فضل الاهتداء إلى الحق والباطل فى العقائد. ودعا إلى العقل دون العقيدة. وأكبر لذلك من شأن «بيكون» داعية التجربة و «ديكارت» داعية العقل. وكان على وجدان برسالته التاريخية من حيث إنه رائد العصر الجديد، عصر العلم والعقل»(٦).

ومصداق ذلك قول سلامة موسى عن شفاتيزر بعد هجومه على السيد المسيح: «لقد أحببت شفاتيزر على الرغم من العلقم الذى ملأ به فمى. وعلى الرغم من السحب الباهرة الناصعة التى أحالها إلى قتام أسود. ورضيت وأنا كاره

أن أستمع بعقلى إلى أقواله، كما هدأت نفسى إلى عجزى عن الرد عليه. وتقبلت دعوته إلى الحياة فى ترحيب وسرور، لأن دراستى للتصور قد جعلتنى على إحساس عميق بوحدة الحياة نباتاً وحيوانا وإنساناً. ثم هو بعد كل هذا، لم يعترض بكلمة واحدة على سمو الأخلاق التى دعا إليها المسيح».

ومن عادة **سلامة موسى** أن يتخلص من الأعشاب الضارة على امتداد مسيرته: «.. عرفت عن طريق **فرح أنطون** كتّاباً فرنسيين بعثوا فى نفسى استطلاعاً للثقافة الأوروبية. ووصلوا بينى وبين الآداب البشرية بصلة القربى والرحم.

وحببوا إلىّ الطبيعة، وفتحوا عينى على الأجواء والآفاق، فلا يغرب على نشاط فكرى، ولا يفصل بينى وبينْ كاتب قديم أو حديث فاصل من دين أو عنصر أو لغة. وقد رأيت فى حياتى كتاباً أضلهم الاستغراق العنصرى أو الدينى أو القومى وغمرتهم موجاته. ومع أن هذه الموجات قد مستنى بطلاوتها السطحية، فإنى سرعان ما كنت أتخلص، بل أتطهر منها»(٧).

ولا ينفى عدم عدائه **لنيتشه** تعلقه بشخصية المسيح بعد أن برئ من أورام **نيتشه** وبثوره التى لم تمس غير السطح، والتزامه **لأرنست رينان** وتقديره لعذاباته. فى الفصل الذى كتبه عن **رينان** يذكر أنه بعد أن حطت عليه الشيخوخة حتى كادت تقعده، أرسل خطاباً إلى ناظر المدرسة الابتدائية التى تعلم فيها قبل ستين سنة يطلب إليه أن يأذن له بزيارتها كى يرى الفصل الذى تعلم فيه حروف الهجاء، والفناء الذى لعب فيه مع أقرانه، وكى يلمس جدرانها التى تمسح بها. ويصلى فى إحدى غرفها على اختلاء، صلاة الحب والذكرى لهذه الأيام الماضية. وتسلم ناظر المدرسة الخطاب، وكانت المدرسة كاثوليكية، وكان ناظرها راهبا يعرف أن **رينان** مطرود من الكنيسة، وأن مؤلفاته من المحظورات. فلما قرأ الخطاب وتأمل الإحساساتُ الجميلة التى يحتويها كتب إلى **رينان** فى رقة بالغة يذكره على أنه تذكر الرهبان الذين علموه فى طفولته، وتذكر الأقران من الصبيان، بل لعله تذكر صلاة الصبح التى كان يقولها فى ابتهال قبل ابتداء الدروس، ثم بعد ذلك ينبئه بأنه لا يستطيع أن يأذن له بزيارة المدرسة، لأنه كافر. منبوذ من الكنيسة.

ولم يكتب أحد - كما يذكر **سلامة موسى** - فى سحر الأسلوب الذى كتب به **رينان** وضوحاً ويسراً، وقيل إنه كان يفكر كما لو كان امرأة، ويعمل كما لو كان طفلا. ويتحدث **سلامة موسى** عنه كما لو كان يتحدث عن نفسه، ويتابع حديثه قائلا: «وكانت ثقافته تنبسط إلى الآفاق أكثر مما تسبر الأعماق. ولذلك نجد له الإشارات والإيضاحات عن أدب العرب والإغريق واليهود والعلم والأدب، ولكننا نجد أنه حين يتخصص لا يتعمق»(٨).

ويذكر موسى أن **رينان** هو الذى غرس فى نفسه الروح البشرية.

وبهذه الروح أحب تلك الشخصية السامية التى وصفها بكلمات الحب والإعزاز «والتى أحاول مع العجز، ولكن مع روح الأمل، أن أرتفع إلى الأخلاق التى رسمها فى شخصية المسيح». وتحطم **رينان** بسبب كتابه: «حياة يسوع» (١٨٦٣). ومع أنه جرد شخصيته من الغيبيات، فإنه أبرز خبراته الأخلاقية ودعوته الإنسانية، الأمر الذى يجعل القارئ يجد فى المسيح جمالا وفتنة، وفى دعوته تحدياً لكل امرئ فى شرفه وأسلوب حياته.

ورينان من دعاة البشرية، وإن لم يكن دعا إليها مباشرة من باب «التقية»، فقد دعا إليهامداورة وموارية، إذ هو يجمع بين الأدباء والأنبياء والفلاسفة. فهو مسيحى مسلم يهودى بوذى، وهذا هو إيمان الساسة الممتازين أمثال **غاندى ونهرو**.. وكان هذا إيمان السلطان **أكبر** الذى حاول أن يوجد ما أسماه «الدين الإلهى»، حين عقد مؤتمرا فى الهند من المسلمين والمسيحيين واليهود والهندوكيين والبوذيين.. وكان هذا إيمان **محيى الدين بن عربى** الذى قال:

**لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى**
**إذا لم يكن دينه إلى دينى دانى**
**وقد صار قلبى قابلا كل صورة**
**فمرعى لغزلان ودير لرهبان**
**وبيت لأوثان وكعبة طائف**
**وألواح توراة ومصحف قرآن**
**أدين بدين الحب أنى توجهت**
**ركائبه، فالحب دينى وإيمانى.**

ويذكر **محمود الشرقاوى** أن صديقه **سلامة موسى** كان يود لو استطاع أن يؤلف كتاباً عن «المسيح الإنسان، كما فعل **رينان**(٩).. الإنسان الذى لا يتميز عن سائر الناس إلا بخلقه ووداعة نفسه، على أن يجمع فيه بين حرية ضميره مبدعاً وباحثاً، وبين إيمانه بالمسيح وحبه له. ولم يمنعه من ذلك إلا خشية ما قد يثيره مثل هذا الكتاب من آلام فى نفوس المطمئنين، فيقلقهم ويبعد عن نفوسهم الأمن واليقين. كانت وطأة العلوم العصرية شديدة على نفسه، بيد أنه عاد إلى حظيرة الإيمان فى حنان، لأن الكنيسة القبطية تمثل «تاريخه المعذب». فهى مؤسسة قومية مصرية يشعر نحوها بالمحبة التاريخية.. والمحبة الدينية فىْ الوقت نفسه وإن لم يلتزم بطقوسها. فى رسالة إلى ولده يقول: «اليوم الأحد - أحد



السعف. كل سنة وأنت فى ألف عافية وسلام. وقد اشترينا سعفة لابن شقيقتك مؤنس. وقلت له يجب أن تضع فيها قربانة. فلم يفهم معنى هذه الكلمة كأن بيتنا بيت كفار»(١٠).

والمسيحية ـ عنده ـ دين الكفاح، وليست دين الركود والسلبية كما زعم البعض. والمسيحى هو المثال الأسمى للأخلاق: «وهناك كثيرون يعيشون الحياة الطيبة أى الحياة المسيحية كما أرادها المسيح الذى دعانا من ناحية إلى أن نكون كالأطفال فى السذاجة والاستطلاع والبعد عن الشر، أى أن تكون القيم التى نعمل بها قيما بشرية، نحب الأشياء التى يحبها الأطفال: نحب اللعب نحب الزهر ونحب كل شىء حسن يرجع حسنه إلى قيمته الأصلية لا إلى القيمةالتى يفرضها المجتمع. ثم دعانا من ناحية أخرى إلى أن نخشى مدح الناس. بل قال: ويل لكم إذا أثنى عليكم الناس. وهنا دعوة إلى الاستقلال الفكرى أو الروحى، استقلال الضمير، حتى نعمل ما يوحيه إلينا الشرف دون مبالاة لاعتبارات المجتمع. وقد يكون هؤلاء مع ذلك غير مؤمنين الإيمان الرسمى بالمسيحية. إذ ليس من الضرورى، كى يكون للإنسان ضمير دينى، أن يؤمن بدين معين. فإن جميع الأديان سواء من حيث إنها تنشد الحياة الطيبة.

وقيمة الرحمة المسيحية هى القيمة العليا التى تمسك بها **سلامة موسى**، حتى عندما كان واقعًا تحت سيطرة **نيتشه**. كان **نيتشه** يسر فى أذنه: «إن الرحمة تناقض الشهوات الحية المنعشةالتى ترفع نشاط البشر وتزيد إحساس القوة، إذ هى تكرب وتغم. ونحن نفقد حيويتنا حين نمارس الرحمة. وما نفقده من قوة وحيوية، بسبب الألم مثلا، يزداد ويتضاعف بالرحمة. حتى ليصير الألم معديًا بالرحمة. وقد يؤدى فى بعض الظروف إلى أن نفقد الحياة ذاتها، وإذا شئت برهانًا على ذلك فأذكر هذا النصرانى الذى انتهت به رحمته لأبناء البشر إلى الصليب! وأيضاً تفسد الرحمة، شريعة التطور التى تقول ببقاء الأصلح. وهى، أى الرحمة، تستبقى ما كان يجب أن يموت، كما تعمل لمصلحة الذين حكمت عليهم الطبيعة. وهى تضفى على الحياة لونًا قاتمًا بعدد الناقصين الفاسدين الذين تعولهم، وهى تضاعف التعس كما تحافظ عليه. وهى الأداة الأولى لترويج الانحطاط، وهى تؤدى إلى الفناء، إلى إنكار الغرائز التى تنبنى عليها الحياة..».

كان **سلامة موسى** يقرأ أمثال هذه الوصايا الشيطانية فيؤمن بها، ذلك أن تنازع البقاء ـ كما يقول ـ يجب أن يكون له صداه فى المجتمع «ومضت على سنوات كنت أحس عندما أرى إنسانًا يتصدق على سائل بقرش أنه جنى على المجتمع وأفسد الأجيال القادمة، لأنه بهذا الإحسان قد استبقى الضعف واستولده»(١١) ومع ذلك فسيرة حياته فى هذه الفترة ذاتها كانت تناقض إبادة الضعفاء، وتسعى إلى مساعدتهم. وقد مر بنا ـ فى مقال سابق ـ موقفه من الفلاح الذى جاء إليه عام (١٩١٥) وعرض عليه أن ينتقل إلى عزبته بزوجه وأولاده وجرة «المخلل»، ذات الرائحة الكريهة، وكانت كل ما يملك. وعندما كان فى المنصورة عام (١٩١٧) وسمع صوتًا يقول فى خلط واضطراب: «ملوخية.. ملوخية باللحمة.. عيش وملوخية.. بدى آكل.. أنا جعانة.. عيش وملوخية..».

ورحل إلى قريته مع بداية الحرب العالمية الأولى. ورأى كيف كان الإنجليز يسلطون على الفلاحين الموظفين المصريين من مأمورين ومديرين وحكمدارين وشرطة لخطف محصولاتنا، وجمالنا وحميرنا ورجالنا «كما لو كنا فى قرية: نجية على خط الاستواء قد كبسها النخاسون لخطف سكانها وبيعهم فى سوق الرقيق، وكان المنظر يهين النفس ويفتت القلب. فكان الرجل يربط بالحبل الغليظ من وسطه، ويسيرون به وبأمثاله صفًا إلى أن يبلغوا «المركز» فيحبسون فى غرفة المتهمين ويرحلون إلى فلسطين. وكان ينجح ـ أحيانًا ـ بالرشوة فى استخلاص بعضهم. وذات مرة سمع صرافًا دخل عليه نسوة فى فزع ونحيب، وعرف أن ثلاثة ممن يزرعون فى أرضه ألقى القبض عليهم وهم يحرثون الحقل. ووجدهم مربوطين بالحبال الغليظة بحراسة أحد رجال الشرطة. أما سائر رجال الشرطة فقد تركوهم كى يغزوا قرية أخرى. واستطاع بمساومات مع الشرطة أن يحصل على الإفراج عنهم «ولكنى لم أكن أنجح كل مرة. ففى ذات يوم قصدت إلى المأمور فى الزقازيق أطلب منه إطلاق سراح اثنين من الفلاحين. فتأملنى ثم قال: أنا عايز أرحلك أنت لفلسطين. فتركته إذ لم تكن الظروف وقتئذ تأذن بالتحدى»(١٢).

ولا ينسى هذه الأيام المقيتة، وظلت ذكرياتها محفورة فى ذاكرة الرحمة عنده.. ذاكرة الكنيسة القبطية بكل عذاباتها. وهى الكنيسة الوحيدة ـ ربما التى لم تحترف التعذيب، ولم تفرق بين البشر بسبب الملل والنحل، لأنها عرفت على امتداد مسيرتها ـ صنوفًا كثيرة من العذاب والتفرقة. ولتمسك **سلامة موسى** بالرحمة المسيحية ذات الخصوصية القبطية، وعدم قدرته على رد البغى والعدوان نراه ـ وهو العلمانى ـ يتشبث بالقدر اليونانى، ويشمت من الذين استغلوا الفلاح حينما يقعون تحت سطوته. ففى تلك السنوات السود ـ على رأيه ـ

أثرى كثير من العمد ثراء فاحشًا، بعد أن فرضوا الضرائب على الناس من سن العشرين إلى سن الخمسين، كل على مقدار ما يملك، حتى يعفيهم من الاعتقال والموت فى فلسطين عطشًا أو جوعا أو إنهاكا. وعرف عمدة كان يملك ستة أفدنة فقط، جمع نحو خمسة آلاف جنيه بهذه الطرق. وكان الفلاحون يجوعون لجمع هذه الغرامات: «وقد استمتعت بعد ذلك بالشماتة عندما رأيت هذا العمدة وقد قبض عليه الإنجليز بعيدًا عن قريته وأجبروه على النزول فى ترعة يبحث عن أحد قضبان الخط الحديدى لشركة الدلتا. فقد فوجئ وهو على حمار قاصدًا إلى قرية مجاورة فأنزلوه وضربوه وأجبروه على العمل فى ترميم الخط الحديدى الذى كان الفلاحون قد نزعوه فى (١٩١٩). وعرفت بعد ذلك أنه تورط فى معاكسات ومشاجرات بينه وبين الأهلين فضاع كل ما جمعه. فقد تعقبوه بالشكاوى جملة سنوات وتمسكوا عليه بمخالفات خطيرة جعلته ينفق فى الرشوة وأجور المحامين كل ما كان قد جمعه من هؤلاء الفلاحين المساكين» (١٣).

والرحمة هى التى جعلته يعتبر **ألبرت شفايتزر** من بين أساتذته العظام فقد قضى **شفايتزر** قرابة أربعين عامًا فى «لا مباريديه» بالسنجال يعالج المرضى بالمجان، ويجمع لهم التبرعات من أوروبا وأمريكا، وينشئ مستشفى مجهزًا، ويقنع بعض الأطباء بترك أوروبا وتأدية رسالتهم تحت وطأة الشمس المحرقة التى أفقدته بصره. ويعود إلى قريته القريبة من «ستراسبورج» عام (١٩٤٩). وكان **شفايتزر** عالمًا لاهوتيًا وعازفًا بارعًا على الأرغن، ثم آثر الكفاح فى أفريقيا، ونصحه المبشرون بتبشير الوثنيين، فأحس مرارة التهكم فى هذا الاقتراح، لأنه يعرف أن كثيرًا من المبشرين كانوا أعوانًا للاستعمار. كان فى الثالثة والثلاثين من عمره، فقرر الالتحاق بكلية الطب فى باريس، وسافر فور تخرجه إلى أفريقيا. وألف فى الموسيقى، كما ألف عن المسيح وبولس الرسول. وجلب له كتابه عن المسيح المتاعب بتحليله السيكولوجى القاسى. ويدهش **سلامة موسى**، ويشعر - وهو يقرأ الفصول الأخيرة - أن الحلوى التى كان يلوكها - على حد قوله - استحالت إلى علقم لا يسيغه ولا يطيقه، ويتساءل: «إذن ما هو اليقين الذى يستند إليه **شفايتزر**؟

ما هو اليقين الذى يحمله على أن يترك الثراء والمجد والراحة والمدنية ويرحل إلى أفريقيا، ويقضى هناك أحسن سنى عمره فى خدمة الزنوج بعد أن يستعد لخدمتهم بالدراسة أربع سنوات فى جامعة باريس؟

هذا اليقين هو التزام الحياة. إننا يجب أن نحترم الحياة كائنة ما كانت ولا نقتل نملة إلا إذا حتمت الضرورة ذلك.

ألسنا نحن الأحياء جميعاً، من العشب الذى ندوسه إلى الجواد الذى نركبه، إلى الكلب الذى يرافقنا، إلى الشجرة الخضراء، ألسنا جميعًا ننتمى إلى أصل واحد، ونسير فى موكب التطور نحو المستقبل؟

ثم احترام الحياة هو مفتاح يهيئ لنا التفكير السليم فى تطور المجتمع البشرى، فهل نقنع مع **شفايتزر** بذلك؟ إنه يستطيع أن يقول انظر إلى حياتى» (١٤).

**وفرح أنطون** هو الذى عرف **سلامة موسى بأرنست رينان**، عندما التحق بالمدرسة الثانوية بالقاهرة، وقرأ «الجامعة». لم يكن المثقفون يعرفون من معنى الأدب سوى القواعد الجامدة للبيان والبلاغة. وكانوا يتذوقون شيئًا من الجمال الفنى فى مقالات «اللواء» و«مصباح الشرق» **للمويلحى**. كما كانوا يقرءون «أدب الدنيا والدين» **للماوردى**، و«كليلة ودمنة» **لابن المقفع**. وكان أسلوب الأول مسهبًا غير ململم أو محبوك. وأسلوب الثانى موجز رصين مضبوط. لذلك كانت رؤيا جديدة، بل إلهامًا جديدًا - كما يقول **سلامة موسى** - أن يعرف مجلة «الجامعة»، وأن يقتنى مؤلفات **فرح أنطون**. فقد انفتح على دنيا جيدة من الأدب الأوروبى كانت تناقض ما تعلمه من أدب عربى. فالأدب العربى كان أدب السلطة والتقاليد والعقائد، أما الأدب الفرنسى فكان أدب الثورة والتمرد.. أدب **فولتير وروسو وديدرو وبرناردان سان بيير**. وكان هذا الأدب هو الذى هيأ فرنسا التهيئة الذهنية للثورة الكبرى. ولم يكن **فرح أنطون** على جهل بما يعمل.

ولد فى طرابلس عام (١٨٧٤). وكان والده تاجر أخشاب ثرى له متاجر فى تركيا وسوريا الكبرى. لم يمل **فرح أنطون** وشقيقته روزا إلى عمل والدهما، لأنه «لا يتفق وذوقهما». وتلقى **فرح** تعليمه الأول منذ (١٨٨٥) فى إرساليات **كينتن**، فأجاد اللغتين الفرنسية والإنجليزية وتخرج حوالى (١٨٨٩) وعمل مدرسًا فى طرابلس، وراسل «الأهرام» بالعربية، و «لاديبسن إجبسين» بالفرنسية. وفى (١٨٩٧) ركب السفينة من بيروت إلى الإسكندرية، وكان على ظهرها **محمد رشيد رضا**، ليدب الخلاف المذهبى بينهما على أرض مصر، ويتحول إلى حرب ضروس بشعة تقضى على أحدهما.

ولحقت به روزا التى عملت مديرة لمدرسة البنات بالإبراهيمية، وأصدرت مجلة «السيدات». وظهرت مقالات **أنطون** فى صحف إسكندرية. وفى (١٨٩٩) أصدر بها «الجامعة»، ونقلها إلى القاهرة عام (١٩٠٣) مع استمراره فى النشر بالصحف وخاصة «الأهرام». وكان يقصد «الجامعة العثمانية». ولم نستطع أن نهتدى إلى أسباب تمسك الثائر الجرئ



بالحكم العثماني المقيت الذي كادت بشاعته تفرغ الشام من أهله. فقد كان أقرب في آرائه السياسية إلى حزب الوفد، إلى أن رغب **سعد زغلول** في مفاوضة الإنجليز، فتحول عنه، لأن دعوة **أنطون** للاستقلال لم تكن خالصة. فقد كان يطالب بخروج الإنجليز لتعود مصر إلى آل عثمان. وكان **زغلول** يقدره. وزاره **واصف غالي باشا** وهو على فراش الموت بمنزل أخته وقدم له تحية الوفد. توفي عام (١٩٢١) وهو في الحادية والأربعين. وكانت وفاته - كما يقول **سلامة موسى** نكبة على النهضة المصرية السياسية والأدبية. وكان من اللبنانيين القلائل الذين اندمجوا في الحركة الوطنية اندماجاً تاماً.

وترجع أزمته إلى عام (١٩٠٥) حين نشب خلاف بينه وبين **محمد عبده** إثر مقال **لفرح** عن **ابن رشد**. وأذكر الخلاف - منذ بدايته - **محمد رشيد رضا** وآخرين «وسرعان ما تحول إلى سجال شرس وسخيف» على رأى الدكتور **رءوف**، شغل ست مقالات **لأنطون** ومثلها **لمحمد عبده**. ثم صدر كتاب للأول بعنوان: «فلسفة ابن رشد» وكتاب للثاني بعنوان: «الإسلام والنصرانية». وكان **جمال الأفغاني** يساهم في الحملة أحيانا، «فبترت» حياة **فرح أنطون** - على حد تعبير **لسلامة موسى** - وبارت مجلته فهاجر إلى نيويورك. فقد كان لمجلة «الجامعة» قراء بين أدباء المهجر، فعرضوا عليه الخروج من مصر. واستأجروا له شقة، واشتروا مطبعة، وسافر مع شقيقته وزوجها **نقولا الحداد**.

وأصدر «الجامعة» في المهجر طوال عامي (١٩٠٦، ١٩٠٧). ثم نشب شجار حاد بين اللبنانيين والسوريين أصاب **أنطون** فآثر العودة إلى مصر. والتقى في باريس **بمحمد فريد**، واتفق معه على الكتابة للواء بعد أن تركها **عبدالعزيز جاويش** غير مأسوف عليه. وظهرت مقالاته باللواء منذ عام (١٩٠٨). وكان «مصادمًا وعنيفًا» - كما يقول **سلامة موسى** - وقيل إنه كان السبب في إغلاق «الأهالي» و «مصر الفتاة».. لكن جروحه لم تندمل.

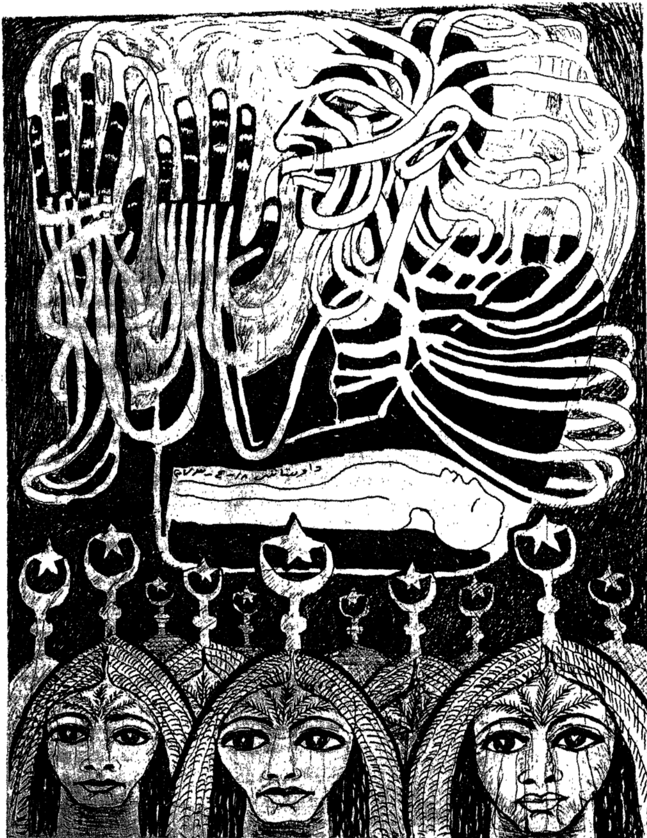
كان أثناء الأزمة قد نشر روايته: «المدن الثلاث»، وفيها يسكن «أهل العلم» المدينة الغربية، و «أهل المال» الشرقية، و«أهل الدين» الجنوبية - ويحتدم الصراع بينها وينتهي بدمارها. أما بعد عودته فوجه اهتمامه إلى المسرح، متعاوناً مع **جورج أبيض وسلامة حجازى ومنيرة المهدية**. واقتبس عن **إميل زولا**: «مصر الجديدة ومصر القديمة» و«الشيخ وبنات الكهرباء» وغيرها. وكان بعضها بأسلوب عامي. وكان يعتز بأن إعداد المسرحية لا يتطلب منه أكثر من أسبوعين. ومات وهو يعمل في آخر مسرحياته: «أبوالهول يتحرك».

وجد **فرح أنطون** في مصر شيئاً من الحرية، بيد أن الظلام الذي خيم على لبنان هو الظلام الذي خيم على مصر. لهذا عمد إلى المؤلفين الفرنسيين ينقل عنهم ويستلهمهم. من هنا كانت جدته وطرافته. فإن «المقتطف» لم يكن يعنى بالأدب، و «مصباح الشرق» لا يعنى بغير الأدب العربي. أما «الهلال» فكان شرقياً، وانتقده من وقت لآخر. وأثار **أنطون** قراءه بترجمة قصة الثورة الفرنسية **لألكسندر ديماس**. وأول الكتب التي نقلها كانت «إميل» **لجان جاك روسو**. وأثناء عمل **سلامة موسى** باللواء كان يقضي السهرة معه في أحد المقاهي المطلة على ميدان الأوبرا أو ما يقاربها «وكان حلبي الأصل، ولهذا شق عليه اتخاذ اللهجة المصرية العامية». ولم يفسر لنا **موسى** الصلة بين «الأصل الحلبي» وعدم إتقان «اللغة المصرية». ويذكر أنه كان «انبساطياً مفراحاً يشرب الخمر، بل كان يشرب «الأبسنت»، وهو مشروب منع بيعه بعد ذلك لفتكه بالصحة».

وهذه الحياة الحافلة **لسلامة موسى** من الضياع إلى الدين الإلهي.. دين الحب.. دين البشرية، تجعل من حقه أن يقول: «حين أعود إلى السنين الماضية أحس الرضا، إن لم يكن السرور، بأني عشت حياة حافلة بالأفكار العميقة والامتحانات الذهنية والشهوات العليا، وإني قد احترفت العلم والأدب والفلسفة، وألفت الكتب وصرت عضواً مقلقًا للمجتمع المصري، مثل ذبابة سقراط، أنبه الغافلين، وأثير الراكدين، وأقيم الراكعين الخاضعين»(١٥). ■

**الهوامش**

(١) سلامة موسى، مقدمة السبرمان، ص ٢٢.
(٢) سلامة موسى، هؤلاء علموني، ص ٧٤.
(٣) تشارلز مايكل دورتي، علماء الآثار، ترجمة محمد عبد الفتاح إبراهيم، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، مايو ١٩٦٩، ص ٧.
(٤) هؤلاء علموني، مرجع سابق، ص ٨٢.
(٥) غالي شكري، سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، ص٩٤.
(٦) هؤلاء علموني، ص ٢٦.
(٧) هؤلاء علموني، ص ٨٧.
(٨) هؤلاء علموني، ص ٩٢.
(٩) محمود الشرقاوي، سلامة موسى المفكر والإنسان، ص ١٨٠.
(١٠) رءوف سلامة موسى، سلامة موسى.. أبي، ص ٢٠٨.
(١١) هؤلاء علموني ص ٥٤.
(١٢)، (١٣) تربية سلامة موسى، ص ٣٣٢، ٣٣٣.
(١٤) هؤلا علموني، ص ٢٣٥.
(١٥) سلامة موسى، الثورات، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٨، ص ٢٧٠.



للفنان : عصمت داوستاشى

# سلامة موسى وعصر القلق

## توفيق حنا

قدمت دار «سلامة موسى للنشر والتوزيع» صدر هذا الكتيب (١٢٣ صفحة من القطع الصغير) .. ولم يوضح هذا الكتيب العام الذى صدر فيه ولعله صدر فى نهاية الستينيات. والغلاف والرسوم الداخلية من إبداع الفنان حسن فؤاد، وكم هو رائع، صادق التعبير حسن فؤاد وهو يلخص لنا فى خطوطه المعبرة ماجاء فى هذا الكتيب وبخاصة هذه اللوحة فى نهاية هذا الكتيب القصيد الثائر.. لوحة لفجر جديد يرسل بأشعته على أرض مصر يعلن مولد غد جديد.. وكأن هذه اللوحة النهاية السعيدة لعصر القلق..

وفى افتتاحية هذا العمل يقول فتحى خليل:

«هذا الكتاب هو جزء من ملحمة عاشتها مصر وعاشها إنسان أحبها حتى الموت هو سلامة موسى».

***

قرأت هذا الكتيب أكثر من مرة، وذلك لأنه مكتوب بكل الحماس والحرارة والصدق التى يمتلئ بها قلب أحب مصر وعاش كل لحظة من لحظاتها وعانى كل ماعانته من تجارب سياسية واجتماعية واقتصادية.. منذ الثورة العرابية حتى ثورة ١٩١٩ .. ويتابع رحلات سلامة موسى إلى باريس ولندن.. ويصور لنا فى تلخيص رقيق هذه السنوات من مولده ١٨٨٧ حتى رحيله من الزقازيق الى القاهرة ١٩٠٣ .. يقول:

«من عام ١٨٨٧ حتى ١٩٠٣ كان سلامه موسى قد ولد وفقد أباه، ولعب مع أطفال الفلاحين فى بحبوحة من ريف الشرقية... وجاس خلال خرائب «تل بسطة» دون أن يدرك أنه يجول بين حضارة مصر الفرعونية التى سيعشقها بعد ذلك.. ودخل كتاتيب مسلمة ومسيحية كانت تقوده إليها أخته الصغرى وصديق صباه، بل صديق عمره، وحفظ «نعظمك ياأم النور» وبعض سور القرآن دون أن يتعلم قراءة ولاكتابة... ونال شهادة الابتدائية ورحل إلى القاهرة..»

أما يوم مولده فهو لايعرفه.. لأن قيد المواليد لم يكن قانوناً صارماً.. ولعل عام مولده ١٨٨٧ أو ١٨٨٨ .. وفى القاهرة التحق بالمدرسة التوفيقية ويحدثنا فتحى خليل عن هذه المدرسة «كان «شرمسان» يدير المدرسة كأنها «سيرك» يغص بوحوش أفريقية، عليه واجب ترويضها بالكرباج والتجويع».

وعن القاهرة التى دخلها سلامة موسى وهو فى الخامسة عشرة أو السادسة عشرة من عمره.. يحدثنا المؤلف «ضجة الترام والزحام وضجة الأفكار، ذلك ماكان يميز قاهرة عصر القلق عن مدينة الزقازيق الهادئة، كانت القاهرة تخرج ببطء من عصر الجليد الذى عقب هزيمة العرابيين، كان الترام يدب فى شوارع قليلة، الدواب تطغى على وسائل النقل، وكانت فتيات المدرسة السنية الابتدائية يتخذن البرقع وهن دون الثانية عشرة»، ويقول أيضاً عن قاهرة بداية هذا القرن العشرين.. تلك البداية الرائعة الخصبة الغنية..» دخل سلامة موسى القاهرة فى عصر القلق الفكرى والسياسى والاجتماعى...

فى القاهرة عثر سلامة موسى على كنوز سليمان؛ «المقتطف» و«الجامعة» و«الهلال» و«اللواء» كما عرف «المنار» و«المؤيد» و«مصباح الشرق» فأى هدير، وأى صراع بين الأضداد، وكم بدت دروس مدرسته قشوراً وهشيماً إذا قورنت بما يذيعه المعلوف وصروف وشمّيل وفرح أنطون بين حلقات المثقفين أبناء الموظفين والأعيان والتجار..» ويحدثنا فتحى خليل عن مفتاح شخصية سلامة موسى.. يقول «هو ابن القلق الثورى، وهذا هو مفتاح

شخصيته، تكون جنينه وهو يتلقى انطباعات هذا العصر الحادة: صورة الخديوى وهو يزور مدرسته طفلاً، وصورة الزعيم المحطم المهموم الذى سحقه الاحتلال والغدر، وصورة **كرومر** وهو يذزل من عربته على كاهل خادم مصرى يحطه على الأرض تجبراً وكبراً، وصورة الثورة الفرنسية ينقلها **فرح أنطون**، وصورة الثورة العلمية ينقلها **صروف** عن **داروين ولامارك وسبنسر**،

ويحدثنا **فتحى خليل** عن بداية القرن العشرين وعن عصر القلق الخصب والغنى.. عن هذه البداية الرائعة يقول «كان هناك موت وميلاد حركة، كون وفساد وصيرورة ملفتة للانتباه فى الفترة التى دخل فيها **سلامة موسى** القاهرة.

كان **الكواكبى** قد مات عام ١٩٠٢، ولكن تراثه الثورى كان يقرأ بنهم، وكان **محمد عبده** يغالب عامه الأخير، ولكن مدرسته بقيادة **لطفى السيد** تنمو لتتحول إلى حزب، وهو حزب الأمة «على المبادئ الدستورية، كذلك كان **مصطفى كامل وقاسم أمين والمويلحى وعلى يوسف** إما يقضون شهورهم الأخيرة أو سنواتهم المعدودة على هذا المسرح الصاخب، ويبعثون بآخر ومضاتهم.. ولكن الميلاد كان وفيراً.. فمصر كانت حبلى **بطه حسين وسلامة موسى وأبى شادى والعقاد ومحمود عزمى وهيكل ومنصور فهمى والحكيم والمازنى ومصطفى وعلى عبد الرازق وسيد درويش والريحانى وأحمد أمين** «مالك الحزين» ومئات الأسماء التى لمعت بعد ذلك فى سماء العلوم والآداب والفنون والسياسة، عدا من كانوا يدبون على المسرح بخطى ثابتة حين ذاك مثل **شوقى وحافظ**،

وأكرر مرة أخرى كم كانت بداية هذا القرن فى تاريخ مصر.. رائعة.. وما أبعد قاهرة بداية القرن من قاهرة هذه الأيام.. قاهرة نهاية القرن!

ويحدثنا **فتحى خليل** مرة أخرى عن ملامح هذه الفترة التى دخل فيها **سلامة موسى** القاهرة.. يقول: «فى الفترة التى دخل فيها كاتبنا معترك القاهرة، كانت بؤرة تنعكس عليها صورة مصر الثورية المقدمة على معارك فاصلة غير مرئية، تلك المعارك التى بدأت بصرخة ألم دفين على شهداء دنشواى، ثم يقظة المصدوم من حلمه على موت **مصطفى كامل** والتى ستنقلب إلى زلزال مروع على أثر اعتقال ثلاثة رجال معتدلين كانوا يطالبون بالحكم الذاتى فى مارس ١٩١٩.. مرحلة اختمار وقلق وحمل ثورى تفاعل فيها **ديكنز وشكسبير وشو وويلز** مع **روسو وفولتير وموليير** مع **ابن خلدون والمعرى والأفغانى والطهطاوى والأستاذ الإمام** وسائر القائمة العربية التى ترقد من قرون بالألوف فى دكاكين الوراقين بالأزهر وبيوت الطبقة الوسطى الناشئة...» ويحدثنا عن ثلاثة أيام خالدة فى تاريخ هذه الفترة...:

« يوم ٢٧ يونيو ١٩٠٦ ... يوم شنق **زهران** ورفاقه بدنشواى.. يوم سبق إرسال المشنقة إلى القرية الشهيدة نطق المحكمة المخصوصة بالحكم.

يوم ١٠ فبراير ١٩٠٨ يوم أفاقت الأمة مصدومة على وفاة الزعيم الشاب، يوم اجتمع **قاسم أمين** وصديق له اسمه **سعد زغلول** - لم يكن يعرفه إلا قليل - والشيخ **جاويش ومحمد فريد** وغيرهم ليعلنوا افتتاح الجامعة، كأنهم ينشئون منظمة سرية لقلب نظام الحكم».

ويحدثنا **فتحى خليل** عن **سلامة موسى** وعلاقته الحميمة بدنشواى..

يقول «لولا دنشواى ماجذبتنى السياسة.. هكذا يقول لنا **سلامة موسى**.. ونحن اليوم نفهم دنشواى بعقولنا ولكن وقع دنشواى على جيلها كان يجل عن الوصف، ذلك الوقع الذى بعث من الريف الراكد هذا المّوال الوطنى الذى يحمل معالم هذه المرحلة، بصمات قوتها وضعفها، كما يرث الوليد صفات أبيه وأمه:

***من بعد حكم المحاكم والشاويش والباش***
***غلايين وسقها كرومر معجبه للباش***
***اتفرعنت الانجليز بعد ماكانوا أوباش***
***نزلوا على دنشواى ماخلوا نفر ولا أخوه***
***اللى انشنق واللى فضل جلدوه***
***واللى نطق كلمة الحق فى سجنهم ورموه***
***يوم شنق زهران كانت صعب وقفاته***
***أمه بتبكى عليه من فوق السطوح واخواته***
***وكان له أب زى السبع يوم الشنق لم فاته***
***ولاجل نصر الديانه أتانا مصطفى كامل***
***راح السبطل فى الحال ولاتأناش***
***عزموه كبار الانجليز الكل ماخلاش،***
***قالوا له طالب إيه يامصطفى كامل فى الحال،***
***قوام فيدنا***



***قالوا له آدى الدوا والقلم فى الحال***

***قوام فيدنا***

***قال أنا طالب عزل كرومر من البر..***

***ختموا له***

***وطالب مساجين مصر تخرج فى الحال..***

***خرجوا له***

***وطالب مال لصاحب الدم..***

***صرفوا له***

***ارتد فرحان على استنبول بالمزيكة،***

***ضربوا له***

***رجعوا سقوه.. مات،، ياخسارة ياكامل باش»***

كم هو بليغ ـ دقيق البلاغة.. هذا الضمير الشعبى فى تعبيره عن مأساة دنشواى.. وماأثقل وقع هذا البيت الحزين فى هذا الموّال الشعبى!

«يوم شنق زهران كانت صعب وقفاته، ثم هذه النهاية القاسية وكأن الضمير يستنكر موت البطل.. هذا الموت المفاجئ.

«رجعوا.. سقوه.. مات، ياخسارة ياكامل باش».

ثم يحدثنا **فتحى خليل** عن ثورة ١٩١٩ التى يختم بها هذا الجزء من هذه الملحمة التى «عاشتها مصر، وعاشها إنسان أحبها حتى الموت هو **سلامة موسى**، ـ يقول:

«ياروعة وقع التاسع من مارس (١٩١٩) على قلبه (**سلامة موسى**) وعقله ومستقبله، وماأخطر القضايا التى حسمها فى وجدانه!!

إن الناس يتغيرون بتغير الظروف، وليس هناك قدر محتوم ينقل جرثومة الضعف من جيل إلى جيل فى آلية لا جديد فيها... لقد صدق حدسه الفلسفى بالتفاؤل، وهاهم الموثوقون بالحبال والممتثلون لبطش الاحتلال ينزعون شرايين الدولة ويحاصرون كتائبها المسلحة وينتقمون لدنشواى، وسنوات القيامة الكبرى... لقد هتفوا للاستقلال فعلا، ونادوا بسعد زعيمًا؛ وسمعتهم السماء نفسها.. هاهى ذى الأمه فى ثورة لأن أربعة من أبنائها اعتقلوا، وبينما كانت تبدى السكوت والسكون ونصف مليون من أبنائها يموتون تحت وطأة سنوات القيامة الأربع، وماأغرب مايتغير الناس عندما تتغير الظروف»!!

ويقول أيضًا فى اعتزاز وفخر عن ثورة مصر:

«ياساعات صباح اليوم الرائع، ماالذى حدث على أرض مصر، ولم يحفظ لنا التاريخ غير صداه الشاحب فى حروف البرقيات والتقارير ودفاتر البوليس، وغير الذكريات التى اختلسها ذلك الجيل من زحمة حياته ليرويها لنا فى حسرة وفخر وغموض... على طريق تلك الساعات المشرقة بشمس مارس، انطلق شعب بأسره، عماله وفلاحوه، شبابه ونساؤه، لا فى مدينة ما أو فى قرية ما، بل على نطاق الوطن الشامل، من ميادين العاصمة حتى نخاع الكفور المظلمة دون أن يلقنهم حزب ولازعيم ولا حتى مغامر جرىء كلمة الثورة فى ذلك اليوم، دون أن يحدد لهم أحد ميقات انفجارهم، ودون أن تدعوهم جريدة ولا بيان ولا منشور إلى مايجب عمله... فليبارك **سلامة موسى** على الحياة، ولترجح كفة التفاؤل فى قلبه كفة اليأس، وليسعد بأن جماعة بالقاهرة يرأسها رجل اسمه **سعد زغلول**، كان يظهر ويختفى كالفهد منذ الثورة العرابية، مرة فى مناصب القضاء، ومرة فى الوزارة، مرة فى الجمعية التشريعية، ومرة فى سويسرا مع الأستاذ **الإمام**، ومرة بالآستانة مع **الأفغانى**،

أختم هذه الرحلة الخاطفة فى عصر القلق بحديث **فتحى خليل** عن مجلة «المستقبل» يقول:

«كانت علاقة **سلامة موسى** **بشبلى شميل** قد توطدت.. فيا لها من صداقة تجمع بين شيخ فى السبعين وشاب فى الخامسة والعشرين، وناقشا معاً فكرة مجلة أسبوعية، فالوقت فى رأيهما لا يسمح بالتلكؤ، والصحيفة الشهرية أصبحت عجوزاً تتوكأ فى عصر يقتضى الوثب والقفز، وفى فجر ١٩١٤ صدرت «المستقبل» ويالها من بداية وياله من عام!!

الخيال الساحر الذى كان يجول فى خاطره بعد أن عمل أربعة شهور فى «اللواء» يتحقق الآن، إن له قلبه وأفكاره وصحيفته.

كانت المستقبل تدعو دعوة عصرية، فيها طفولة التكوين جريئة صريحة، على صفحاتها كان **شبلى شميل** يعربد نثراً رصيناً ويدعو بالشعر الى اعتناق التطور، وكان **سلامة موسى** يكتب ويكتب، فإن فى رأسه كثير مما يريد أن يقول.. ولكن هذا النجم الذى حقق فى عصر الظلمات أربعة شهور، أطلق خلالها ستة عشر شهاباً، سرعان ما أخمدته الأحداث الجسام».

***

يقول سلامة موسى:

● االعالم قريتنا الكبرى، بل صديقتنا، فلنعكف على تنظيمها وتجميلها، ولنحلم حلماً مداه ألف عام.

● إن الوجود كله وحدة واحدة، فالإنسان ابن عم أشجار الصنوبر وأحجار الصخور.

● بسلطان العلم يزداد سلطانكم على الأرض والماء والسماء فتعلموا بسلطانه تمّحى الأمراض ويزدهر نبات الأرض وينقرض الجوع كما انقرض الديناصور من مليون سنة عندئذ تعم الاشتراكية أمة البشر جمعاء.

● حرروا أختنا التى أدارت الطاحون كل تلك القرون.. حرروا سجينة الدار.. حرروا المرأة.

● فلتتحرر الأرض من المحتل، والضمير من ظلمات القرون.

● فليتحرر قدس الأقداس:«عقل الإنسان»

***

فى كلمته الإفتتاحية يقول فتحى خليل: «أتمنى أن يسعفنى الوقت وتسعفنى المقدرة، لكى أتابع هذه الملحمة جزءاً جزءاً حتى نهاية مطافها عام ١٩٥٨، وهو العام الذى مات فيه البطل، ترى هل أسعفه الوقت وأسعفته المقدرة؟!! أم أنه اكتفى: بهذا الجزء الرائع من هذه الملحمة.. عن بداية هذا القرن العشرين.. الذى نعيش الآن نهايته.. وأية نهاية! ولعل فى أعماق هذه النهاية يتبرعم فجر غد مشرق جديد. ■

# نقد مفهوم الواقعية عند سلامة موسى

## عبد الرحمن أبو عوف

قد تظل قضية فكر **سلامة موسى** مطروحة عبر نضالنا الوطنى والاجتماعى والحضارى فالأسئلة التى ظل يطرحها طوال نصف قرن على العقل المصرى العربى، مازالت تبحث عن إجابة وصيغة تتخطى التناقض والازدواجية التى نعيشها الآن بين فكر أسطورى غائى وتشوف للعقل والإدراك العلمى، بين رواسب قيم وعادات قرون وسطى وحلم عاجز بأن نلحق عصر الذرة والتكنولوجيا والفضاء. بين بلبلة وضياع وأزمة المفاهيم الديمقراطية، وبين الطموح لأرقى أشكال التحكم فى الضرورة الاجتماعية والسيطرة على واقع العجز الاجتماعى وكل ندوب التسلط والدجل والغوغائية الاجتماعية. غير أننا لن نضيف بعداً جديداً لو رددنا مايقال دائمًا عند تقييم مفكرينا وعبر تفكير مقولب أو نمطى، تتبارى فيه الدراسات حول إحراز قصب السبق فى التدليل على أن هذا المفكر أو ذاك كان أول من كتب فى الاشتراكية أو قدم الفكر العلمى أو دعا إلى الالتزام فى الأدب.

إن المسألة الأساسية هى اختبار صدق تعبير أفكار المفكر عن متطلبات المرحلة التاريخية، وماتطرحه من مهمات، وتقصى جدل مكونات وتأثير هذه الأفكار على سياق حركة الواقع المصرى عبر تحولاته وإذ اكنا سنختار جزءاً أو جانبًا من مساهمات مفكر موسوعى **كسلامة موسى** يتعلق بالفكر الأدبى والنقدى وكل مايتصل بأحكام القيمة، فإننا لايمكن أن نهمل كلية أعماله، ونسق أفكاره وتداخلات جوانبها، وأبعادها، فنحن أمام مفكر نشط وفعال ومؤثر غير أنه فى الوقت نفسه تجسيد لقلق وذبذبة المثقف البرجوازى الصغير بكل تناقضاته وأحلامه وتمزقاته، التى هى فى الوقت نفسه انعكاس لاضطراب العملية الاجتماعية فى بلاده، خاصة فى بلد كمصر تعرضت ومنذ تفتح وجدان **سلامة موسى** لحصار شرس وعفن من قوى الاستعمار العالمى والرجعية والتخلف الداخلى.

### (ا) المساومة فى الموقف السياسى وجذور الانتقائية المنهجية.

#### (أ) الموقف السياسى

إن تقصى هذه المشكلة الأساسية عند **سلامة موسى** خاصة بعد توفر عديد من الدراسات التاريخية والوثائقية، ربما تعطينا الإطار الذى نفهم من خلاله، لماذا لم تتجاوز رؤيته النقدية وتفسيراته التى قدمها لمعنى الالتزام فى الأدب كل أسانيد المدارس المثالية والمعادية للواقعية والتى ظلت سائدة ربما حتى الآن فى ثقافتنا.

إن ثمة اتصالا علينا أن نكتشفه ونجدده بين هذه المواقف المتناقضة بين أقصى اليسار حتى الإصلاحية والتوفيقية والاكتفاء بالتنوير والتعليم، بين المغالاة فى التشييع للعقل العلمى والتفكير المادى الآلى، ثم الحنين أخيراً إلى الحدس الوجدانى والتبشير بخلق إله ودين إنسانى جديد يرتد أولا وأخيراً لأكثر المفاهيم المثالية سذاجة.

لقد وقع **سلامة موسى** على النداء الأول لتأسيس أول حزب اشتراكى فى مصر سنة (١٩٢١)، غير أنه كان يسعى فى الوقت نفسه لتأسيس جمعية فابية تدرس أكثر من السياسة، وسرعان ماتنكر لكل مفاهيم ثورية جذرية أمام المد الرجعى والهجوم الذى قوبل به الحزب، من الاحتلال الإنجليزى والقصر والإقطاع والبرجوازية المصرية حتى أكثر أجنحتها ثورية.

وفى الجزء الأول من كتاب (تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر) لـ **رفعت السعيد** - نجد أول مقالة **لسلامة موسى** فى الهجوم على الحزب منشورة بالأهرام

فى (١٩٢٢/٨/٣) - يقص فيها كيف نشأ الحزب منذ عام على أساس معتدل يقوده زعماء أكثرهم تربى فى أوروبا، غير أن الحزب تحول على يد أجنبية - يقصد - **روزنتال** - واستولى عليه البلاشفة، ثم يمضى يحدد نقطة الخلاف الرئيسية بينه وبين الخط الجديد للحزب فيقول «إنى أعتقد أن الاشتراكية لن تفلح عندنا حتى يرضى عنها المتوسطون إن لم أقل الأغنياء - قبل العمال لأنهم هم الطبقة المستنيرة التى تستطيع فهم مبادئها - ثم هو يؤكد أن الثورة فى بلاد مثل مصر مقضى عليها بالفشل، ولو نجحت لكان نجاحها شراً من الفشل».

وعقب القبض على زعماء الحزب والنقابات العمالية التى صعدت الصراع الطبقى إلى مرحلة ناضجة تبين أن الوعى الاشتراكى قد امتلكته جماهير الشغيلة المصريين وكل الفقراء.

يخطئ **سلامة موسى** مرة أخرى ويكتب فى الأهرام فى الصفحة الأولى بتاريخ (١٩٢٤/٣/٨) (أن هؤلاء الزعماء فوضويون وأتبرأ منهم وأنا نفسى عضو فى الجمعية الفابية الإنجليزية وعرفت من أعضائها مستر **سيدنى ويب** أحد وزراء إنجلترا الآن».

وقد كشفت بعض الوثائق وأخبار الجرائد والمجلات أنه برغم مطاردة فلول الزملاء القدامى - وزعماء العمال وسيطرة البرجوازية على النقابات عن طريق - **عبد الرحمن فهمى** - كشفت هذه الوثائق استمرار النشاط الاشتراكى بدليل شراسة هجوم الرجعية عليه عام (١٩٣٠) ومرة ثانية يقف **سلامة موسى** فى (المجلة الجديدة) ويكتب مقالا بعنوان (الفاشية والشيوعية) ليسوى فيها بين كلا النظامين بتعسف غريب (فالفاشية غلو المحافظين والشيوعية هى غلو الاشتراكيين، ورغم أنهما خصمان فكلاهما يسير على وتيرة واحدة هى الاتجاه إلى القوة والعنف بدلا من القانون والنظام).

ولسنا نملك هنا إدانة **سلامة موسى**، فلا جدال أن نشأة الفكر والنضال الاشتراكى فى مصر كان يشوبه كثير من الأخطاء القاتلة نظريًا وعمليًا، وهذا موضوع ينتظر الدراسة والتقييم العلمى، والمناخ الديمقراطى الذى يسمح بأن نعرف تاريخ نضال شعبنا من وجهة نظره لا من وجهة نظر أعدائه فى الخارج والداخل.

غير أننا فى الوقت نفسه نقيس على ضوئها المفهومات الأولية التى طرحها فى مسئولية الكاتب والالتزام فى الأدب وقيمة نقده للتراث العربى وحكمه على أدباء جيل **طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم** وآخرين - فلا جدال أن ا لحماس الذى نجده عنده فى الموقف السياسى ثم الارتداد فجأة.. سيحكم عملية تقييمه لمعنى الأدب ومفهوم الواقعية والتراث والفكر المصرى العربى فى خمسين عاماً.

**(ب) الموقف الفكرى.**

غير أن العنصر الثانى فى التكوين الفكرى **لسلامة موسى** هو قضية الأمان بلا حدود بالمادية والمادية الآلية بالذات وليست المادية الجدلية فقد استوعب تراث القرن الثامن عشر والتاسع عشر فى البحوث الطبيعية والتاريخ الطبيعى واعتنق بمغالاة نظرية التطور، وتابع مُساهمات **شبلى شميل** فى الدعوة العلمية والاحتكام إلى العقل غير أن هذه الحماسة كان يشوبها إيمان فى الوقت نفسه بأفكار معادية للعقل والعلم كأفكار **نيتشه، وشوبنهور، وتولستوى** وبوذا.. إلخ فهو ينتقد الأديان فى (مقدمة السبرمان) لأنها (تتدخل فى أمور العالم وتعرقل التقدم، لأن التقدم يقتضى التغيير ولا تغيير بدون بدعة جديدة، ولكن الأديان للصفة المقدسة التى تتصف بها تقف جامدة لا تقبل تغييراً فتعمل بذلك لجمود الأمة) لكنه مع ذلك يؤكد فى إصرار «أن الدين ضرورى لكل أمة ولكل فرد، ولا يمكن أن يعيش الإنسان بلا دين، لأنه ما دام قد شرع يفكر فى الكون زماناً ومكانا فقد شرع يفكر فى الدين ومن ينظر إلى السماء فى ليلة صافية ويتأمل فى أبعاد النجوم والكواكب يعجب كيف يمكن لإنسان أن يجزم بهذا المذهب أو بذاك عن أصل هذا الكون ونهايته».

ثم يكتب أيضا فى (مختارات **سلامة موسى**) مقالا عن ويلز بعنوان (أديب ينشد ربه) يتحدث فيه عن دين جديد توفيقى يحاول الجمع بين النظرة العلمية والحدسية فتضيع منه كلا النظرتين فلا هو عقلى ولا هو غيبى).

**(٢) مفهوم نقدى للواقعية فى الأدب المصرى أم مجرد ملاحظات عن علاقة الأدب بالحياة.**

تُغالى بعض الدراسات الأدبية عندنا فى اعتبار كل من كتب (مختارات **سلامة موسى**) ١٩٢٦، (اليوم والغد) ١٩٢٧، (التجديد فى الأدب الإنجليزى) ١٩٣٢، (البلاغة العصرية) ١٩٤٥ وأخيًرا (الأدب للشعب) سنة ١٩٥٤ الأساس الأولى لمحاولة تخطيط رؤية نقدية للواقعية فى أدبنا الحديث، بجانب إثارتها مشكلات علاقة الأدب بالحياة ومعنى الالتزام، ونقدها للمفاهيم التقليدية والسلفية والمثالية للأدب العربى، كذلك هجومها على أصحاب المذاهب الرومانسية والفن للفن وأدب الأبراج العاجية كما كتب هو نفسه فى أكثر من مقالة.



يقول.. **غالى شكرى** (حين صدر كتاب - الأدب الإنجليزى الحديث **لسلامة موسى** (١٩٣٢) - كان تاريخنا الأدبى قد أذن بصفحة جديدة فى تراثنا النقدى المعاصر) ثم يقدم عرضاً للموقف النقدى آنذاك بما يصطرع فيه من تيارات أدبية تتوزع بين السلفية المطالبة بالعودة إلى المقاييس الأدبية والبلاغية المستمدة من بلاغة القرآن والأحاديث والكتب القديمة، وبين المدارس الحديثة الأوروبية، ويتهم هذه المدارس الحديثة بأنها (لم تكتشف همزات الوصل الموضوعية بين مناهجها) وإحساسها بهذه الانفصالية هو صورة لما كان عليه مجتمعنا وتفكيرنا لأن حقيقة الأمر أن هناك ترابطاً وثيقاً بين الاتجاهات الأدبية المختلفة ما دامت تعبر عن مجتمع واحد ولذلك فعندما صدر كتاب **سلامة موسى** لمحنا السمات الأولى للمنهج.

فإلى أى مدى تؤدى بنا هذه النظرة فى تقييم مفكرينا وإلى أى طريق؟

أعتقد أننا نظلم - **سلامة موسى** - ونظلم ثقافتنا لو لم نعد العربة وراء الحصان، وندرس اجتهادات **سلامة موسى** بكل سلبياتها وإيجابياتها فى سياق حركة الفكر المصرى فى الخمسين سنة إلى أن شهدت نشاطاته.

ولا جدال فى أن التكون العلمى فى تاريخ **سلامة موسى** - المبكر - كان تكويناً منهجياً بحث فى العلاقة العامة بين الظواهر الاجتماعية المختلفة فى الحياة. ومن الطبيعى أن الفكرة الأدبية قد استولت على ذهنه كواحدة من هذه الظواهر العديدة التى يمكن للعلم دراستها كتعبير اجتماعى عن الإنسان الفرد والمجتمع، فقد انحاز منذ البداية لمجلة المقتطف والجامعة ضد ما كان ينشر من أفكار سلفية فى مجلة (البيان) لصاحبها (**عبد الرحمن البرقوقى**) وكانت مجلة تقف على النقيض من المجلة الأولى وتدعو إلى احتذاء الأدب العربى القديم غير أن رواد الفكر العقلانى والعلمى وأبرزهم هنا **شميل، وفرح أنطون، ولطفى السيد**، كانوا الدليل لمرحلة التكوين الرئيسية فى أوروبا نفسها عندما ألقى - **سلامة موسى** - بنفسه مباشرة فى قلبها ليشارك أبناء جيله عملية الاستيعاب والتعرف على حضارة أوروبا البرجوازية، بكل أوجهها المتعددة فكرياً وعلمياً وفنياً، ولكن **سلامة موسى** اختلف عن غيره فى انجذابه بلا شك إلى بؤرة الحركات الاشتراكية الدولية الثالثة واستيعابه للأفكار الفابية لذلك عاد إلى مصر وفى ذهنه (**برنارد شو وويلز**) (بالذات) (لأنهما يحققان تكامل الفكر العلمى والأدبى فى وقت واحد بل إن هذين الأديبين بالذات فى ظنه قد جمعا الفكرة العلمية المتمثلة حينئذ فى نظرية التطور والسوبرمان، والفكرة الاشتراكية المتمثلة حينئذ فى الفابية الإنجليزية والفكرة الأدبية المتمثلة فى الاتجاه الواقعى ونزعته الذهنية).

ولست أتجنى على **سلامة موسى** كمفكر أدبى لو قلت إن هذه المنطلقات ستظل برغم بعض التعميقات والتطبيقات التى أجراها على رؤيته هذه ستظل بلا تغيير جوهرى، وبلا بناء منسق فلسفى له عبثية المنهج النقدى فى تكامله، إنه على حد تعبير (**طه حسين**) فى (حديث الأربعاء) عندما نقد كتاب (مختارات **سلامة موسى**) (هو كثير القراءة المتنوعة فى الأدب الغربى والعربى والعلوم وألوان الفلسفة)، غير أنه لانصرافه فى القراءة يسرف فى الكتابة، ويكتب أحياناً فى موضوعات لم يلقنها ولم يقتلها بحثاً وتفكيراً) ويعطى **طه حسين** مثلا على ذلك يقول **سلامة موسى** - (إن المصريين القدماء فكروا فى الموت كثيراً وتحدثوا عن الموت كثيرا) وهذا حق غير أن **سلامة موسى** يقيم على هذه الملاحظة إسرافاً فى النتائج فيكتب (إن معنى هذا أن الأمة ماتت موتاً لم تمته أمة أخرى ففقدت استقلالها ألفى عام).

ويدافع **طه حسين** قائلا: (قد تكون الأمة المصرية نامت ولكنا لم تمت أكانت ميتة حين أساغت الفلسفة اليونانية وطبعتها بطابعها الخاص،أكانت ميتة حين أساغت الديانة المسيحية وطبعتها بطابعها الخاص، أكانت ميتة حين أساغت الإسلام أيضاً وطبعته بطابعها الخاص).

ويلاحظ - **طه حسين** - أيضاً - تهورات - **سلامة موسى** - فى ازدراء الأدب العربى القديم قائلا (يعرف **سلامة موسى** أنى من أنصار الجديد ، غير أنى أختلف معه فى استخراجه هذه النتائج فقد أفهم ألا يكون الأدب القديم كما هو ملائماً كله لذوقنا الحديث أو كافياً لحاجات أنفسنا، ولكن القدماء لم يضعوا أدبهم لنا وإنما وضعوه لأنفسهم، وليس من شك فى أن هذا الأدب كان يلائم أذواق القدماء وحاجات نفوسهم).

وقد نضيف نحن إن اتهام - **سلامة موسى** - أدبنا وتراثنا العربى بأنه أدب خلفاء وفقهاء وتسلية ونوادر ونفاق... وبعيد عن مشكلات الشعب، بجانب إغراقه فى البلاغة والمحسنات، هذا الاتهام بهذا التصمم خاطئ وغير علمى، فلا جدال أن هناك مراحل وعصور للثقافة العربية تعاقب فيها سيادة

العقل والتسلط والشكليات الفكرية، غير أنها لم تخل من فترات ازدهار وتقدم عقلي وعلمي، وحضاري، ولسنا نحتاج لتذكيره **بالجاحظ والكندي - وابن المقفع وابن سينا**، وفي محاولة إنشاء نظرية للأدب لانستطيع أن ننكر جهود نقاد **كالجرائي، والأمادي**، وابن قتيبة إلخ) ثم هو نفسه قد تحمس **لأبي العلاء وابن رشد والبيروني.**

وبعضهم قد يظن أننا نقسو على **سلامة** بإيراد هذه المقاطع من كتبه وترك مقاطع يدافع فيها بلا جدال عن العقل والتقدم وحرية شعبه والتزام المفكر، غير أننا نتقصى كعب أخيل في أفكار هذا المفكر لأننا نخاطب جيل التسعينيات الذي عليه ومن حقه أن يتجنب الانتقائية المنهجية والمساومة في الفكر العلمي، وأن يمتلك في شجاعة النظرة الجدلية لفهم تراث النصف الأول من القرن العشرين بكل ماترسب فيه من مجهودات ومساهمات فكرية ومحاولات رواد مثل **لطفي السيد وطه حسين، وسلامة موسى والعقاد وتوفيق الحكيم،** فأعمالهم بكل تناقضاتها المضيئة والمظلمة مازالت تحتاج التحليل والدراسة ليس بطريقة (ليس في الإمكان أحسن مما كان) إن تعليق قصور أفكارهم على مشجب المرحلة التاريخية والعصر الذي عاشوا فيه، ولكن بوضعها تحت اشتراطات فهم الأرضية الاقتصادية والتكوين الاجتماعي ومساومات شرائح الطبقة البرجوازية المصرية السياسية، وفشلها الدائم في إنجاز ثورة ليبرالية لنهاية المدى كما حدث في ثورة عرابي (١٨٨٢)، وثورة (١٩١٩)، وصحيح أن نمو البرجوازية المصرية بكل أبعادها الاقتصادية والفكرية ثم في رقابة وعداء البرجوازية العالمية وأبرزها الاحتلال الإنجليزي بحيث جاءت قناعتها الليبرالية مهتزة وكذلك وصلت إطاراتها الاجتماعية ومؤسساتها الفوقية منهكة حتى (١٩٥٢) فلم تصمد ولم تقدم لرياح التغيير الذي جاءت بلا خطة ولا برنامج جذري أية أرضية يمكن البناء فوقها في أكثر من مجال قد يبدأ من مشكلة الديمقراطية حتى أساسيات الفكر العقلاني والعلمي. وأخيرا. الفكر الأدبي المعاصر المعبر عن الإنسان المصري بكل همومه وأحلامه ومشكلاته في عالم مترابط يعيش - ظروف الحياة في أنحائه إلا أنه يعيش عصراً واحدًا ومشكلات روحية واحدة.

وتراث **سلامة موسى** الفكري وخاصة ماكتبه في الأدب والنقد يضعه في طليعة مثقفينا التقدميين الذين أسهموا خلال المد الشعبي الذي صاحب النهوض القومي في ثورة (١٩١٩) في تعميق مستويات أرقى للعقل المصري لا تقف عند حدود. المنظورات الليبرالية، بمعنى محدد كان **لطفي السيد وطه حسين والعقاد، ومصطفى وعلى عبد الرازق** إسهاماً تقدمياً في المعنى الليبرالي الذي يخدم أولا وأخيراً مصالح الطبقة المتوسطة وأكثر شرائحها ثورية وكان آخرون وأبرزهم **سلامة موسى** من رواد الإحساس بضرورة أن تتضمن الحركة الوطنية برامج اجتماعية لحل المشكلات لجماهير الثورة من العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين.

وقد انعكست أفكار **سلامة موسى** الإصلاحية في هذه المخططات التي طرحها لعلاج المشكلات الاجتماعية على رؤيته الأدبية والفنية، ومرة أخرى يرتكب أخطاء في المنهج الذي يطبقه بحيث يحكم على كثير من عطاء الأدب الحديث المصري عند **طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم** بأنه أدب غير جماهيري، رجعي وتقليدي ورومانسي دون محاولة لفهم دلالة المصطلح النقدي ومدى تعبيره عن حركة الصراع الطبقي في المجتمع المصري وفي مستوى العلاقة الحضارية التي كان على مصر أن تلهث وتلم بكل تعقداتها في الفلسفة والعلوم والأدب والأشكال الأدبية، فلا جدال أن **طه حسين** كان الأساس الأول لمحاولة إنشاء مفهوم حديث للأدب والعلمية في فهم المذهب الأدبي كذلك **العقاد** في الديوان كان صوتاً تقدميًا ضد الكلاسيكية، إنه يكتب مثلا في أواخر حياته وفي الفصول الأخيرة من كتابه (تربية **سلامة موسى**) - عندما أقارن بين مؤلفاتي وبين مؤلفات **طه حسين والعقاد** أعجب كل العجب لأن موضوعاتهما التي تشغلهما تختلف عن الموضوعات التي تشغلني، فإن لهما أكثر من ثلاثين أو أربعين كتاباً في شرح المجتمع العربي في بغداد ومكة... إلخ ولهما دراسات عن أبطال من العرب ماتوا قبل (١٣٠٠) أو (١٢٠٠) سنة وكان المجتمع المصري الحديث وثورات الشعوب وحرية الفكر ..إلخ ليس لواحد منهما كتاب واحد عن هذه الموضوعات».

فأي ظلم وغبن - **لطه حسين** - أن يقيّم بهذا التعسف - ولنرجع للعدد الأول من مجلة **سلامة موسى** نفسه (المجلة الجديدة) ولنقرأ مقال (**طه حسين**) نفسه بعنوان التجديد - حيث يقدم أكبر دفاع موضوعي عن متطلبات التغيير في مفاهيم الأدب والأسلوب وعلاقة الأدب والمجتمع، حدث هذا في عام (١٩٢٩).

وأليس من الغريب أن يسأل **سلامة موسى** في كتابه (الأدب للشعب): «إني أود أن أسأل **توفيق الحكيم**، ماهي رسالتك الأدبية في مصر؟ وهل نستطيع أن نفهم هذه الرسالة مثلا من (أهل الكهف؟) وأحب أن أسأل أدباء مصر، ماهي رسالتكم التي خدمتم بها الإنسانية



فى الموضــوع الذى عــالجـتــمــوه فى مؤلفاتكم؟.

وهذا حكم أشـد غـرابة لأن إغـفـال كتّاب مـثل ـ **محـمـد تيـمـور وعيـسى عبيد**، الذى قدم مجموعته القصصية (إحـسان هانم) **لسـعـد زغلول** كـرمـز لتأسيس شكل مـعـاصـر للأدب المصـرى يوازى التألق الذى كـانت تعيشه الحركة الوطنيـة.. وفى المجـمـوعـة نفسـهـا نجـد مقدمـة عميـقـة عن أصول الواقـعية فى الأدب العـالمى وتأصـيلـهـا فى القـصـة والرواية المصرية.. وهذا ماأحدثه **توفيق الحكيم** فى الرواية، **وطاهر لاشين** فى القصة القصيرة حيث أسسا ولأول مرة شكل الرواية والقصة المصرية.

ثم إننى لست مـحتاجًا لأن أقول إن أيًا كـانت مـثـاليـة بعض أفكار (**توفـيق الحكيم**) فيكفيه أن مسرحياته الآتية (أهل الكهف، وشـهـر زاد، وخـاتم سليـمـان، وبجماليون إلخ) كـانت وباعتراف النقد العـالمى الشكل الأولى والبداية النـاضـجـة والرائدة للدراما المصرية والعربية بالبعد الفكرى الخاص بمعنى المصير والصراع الإنسـانى كـمـا يراه ويعـيـشـه الإنسـان المصرى العربى.

لقـد جـاء المسرح إلينا قـبل **توفـيق الحكيم** بقـرن من الزمـان ولكنه كـان مسرحًا مقتبساً وممصرًا ومقلداً لأكثر من نوع درامى فى الغـرب، ولكن **توفـيق الحكيم** كان الفنان المصرى الذى خاطب العالم بلغـة الدراما المعاصرة والمصرية طعمًا ومذاقا، ثم إن أعمال **الحكيم** فى كليتها رحلة بحث جمالى عن الشخصية المصرية فى أزماتها وانتصاراتها، ومن يقرأ **الحكيم** بعمق وبدراسة آخذاً المنهج النقدى فى إطار حركة الثقافة المصرية فى نصف قـرن يدرك قـيـمـتـه وثوريتـه وروعته أياً كانت اختلافاتنا معه.

ثم إننا فى النـهـاية نتـسـاءل لماذا توقف **سلامة موسى** عند **أبسن، وشو وويلز**، وكل الكتـاب الذين لايمكن أن نطلق عليهم بمقياس مـصطلح الواقـعية الأدبى الصـلاحـيـة الفكرية والرؤية الجمالية لهذا المذهب فكثير من أفكارهم يشوبها التصوف والحدس رغم أرضيتها الاجتـمـاعـيـة فى حين إغـفـال أعـمـال، **بيلنسكى، وتشـيـرنفنسكى، وبلخانوف**، ودورهم فى تأسيس مفاهيم الواقـعـيــة فى الأدب، والحق أن كل الملاحظات الأسـاسيـة التـقـدمـية التى وضـعـهـا **سلامـة موسى** لمعنى الأدب المسئول أو المرتبط بلغته، كانت تنقل بلا تقصر المنهج التاريخى والاجتماعى لفهم الظاهرة الأدبية، إلا أن الذيول النفسـيـة والتلخيـصات الميكانيكية لفـهم الظاهرة الجمالية أبعدته عن إصابة الهدف النقدى ولعل هذا القصور ظل يصـاحب مفاهيمنا للواقـعـيـة حـتى الآن ولاجـدال أن ريادة **سلامة موسى** أعقبتـهـا مـسـاهمـات، **محمد مندور ولويس عوض، وأنور المعداوى، والعالم**.. إلخ لتعميق مفهوم الواقـعيـة فى الأدب على مـسـتوى أكـثـر نضجا وعمقا يدرك جدل الذات الخـالقة مع نوعين من الإمكانات الموضـوعـيـة المحددة على مستوى الضرورة الطبيعية والاجتماعية لمشكلة الحرية، بمعنى عدم الوقـوف عند فهم الظاهرة الاجـتـمـاعـيـة من خـلال مـفـاهيم وتصـورات قـوانين العلوم الوضعية الاجتماعية، لأنها مهما كـانت مـوضـوعـيـة إلا أنهـا مطلقة غـير مـدركـة لنشـاطات الكاتب والفنان فى لحظة صياغاته البنائية والتشكيلية لحركة الواقع وبالتالى المفهوم والتصور المتغثر أبداً والمتجدد بتجدد الواقع وعلاقة الذات بالطبقة أو المجتمع أو بلوحة العصر ككل.

أيا كـان الأمر فكل ماكتبناه اجتهاداً لفـهم جزء من كل عظيم قـدمـه لثـقـافتنا (**سلامة موسى**) وإذا كنا قد حاولنا نقد أفكاره فهو الذى أرشدنـا أساساً لهذا الدرس فـالنقـد والحـوار الحر كـان ولايزال أساس التقدم.

وكم نحتـاج فى ظروفنا الثقافية الآن ومـايـهـددهـا من فكر سلفى ظلامـى من الإلحاح على هذا الأمر.

إن **سلامـة مـوسى** كـان بلا جـدال يرنو لأدب يعـبـر عن ملح الأرض عن البسطاء وهذا فى حـد ذاته شرف المفكر المصرى التقدمى أبداً. ■

## المراجع


١ـ تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر د. رفعت السعيد، جزء ١، ٢.

٢ـ تاريخ الفكر الاشتراكى فى مصر، د. رفعت السعيد.

٣ـ سلامة موسى وأزمة الضمير العربى ـ غالى شكرى.

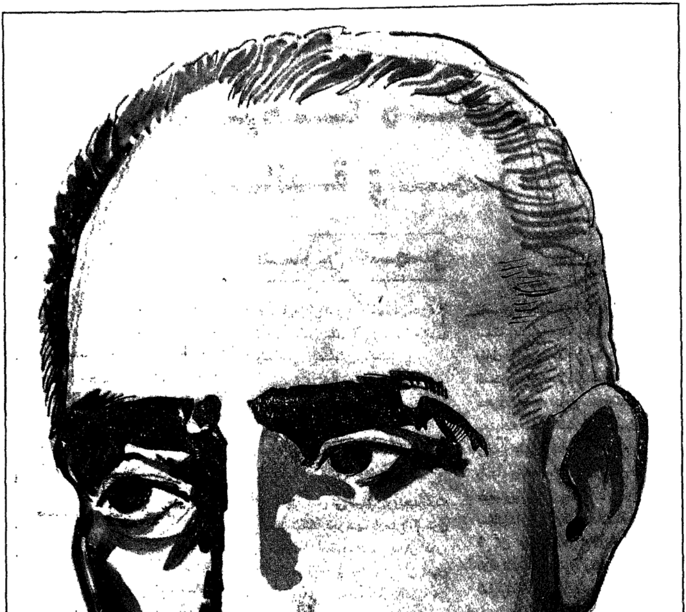
٤ـ الفكر السياسى والاجتماعى عند سلامة موسى.

٥ـ حديث الأربعاء طه حسين.

٦ـ سلامة موسى وعصر القلق ـ فتحى خليل.

٧ـ أعمال سلامة موسى.

٨ـ أعداد المجلة الجديدة سنة ٢٩، ٣٠.



# سلامة موسى الإنسانية والتمرد

## حزين عمر

قد كان اسمه في ذهني هلاميًا: يتشكل حيناً في صورة (الحاقد) على المجتمع العربي، الداعي إلى هدمه وإقامة بنيان غربي على أنقاضه.. وأحياناً يتشتت فلا يبدو واضح الأبعاد إلاّ كواحد من رواد النهضة العربية الحديثة: فماذا قدم؟! وما حدود أثره في فكرنا؟! وأين هو من أبناء جيله؟! ولماذا يعيش في وجداننا وتحت أعيننا وبين أيدينا طه حسين والعقاد والمازني وهو ليس كذلك؟!!

هذه أسئلة عانيتُها، وربما عاناها القليلون من جيلي.. وكنت أستريح للإجابة عنها بأن فكره (خطر) على المجتمع، ولذا لم يتيحوا له الظهور والانتشار. أو أنه واحد من المظلومين في مجتمعنا شأنه شأن أحمد فتحي وعبدالحميد الديب وعبدالرحمن شكري وزكي مبارك ومحمود أبو الوفا.. واسترحت زمنا إلى هذا الاعتقاد، ولم أمحص أو أفتش عما وراءه من صحة أو خطإ.

فهل من الحق أن أضيف مسلّمة جديدة إلى مسلّمات حياتنا التي بُذرت في رءوسنا ونفوسنا على مدى مئات - وربما آلاف - السنين؟!.. فليكن سلامة موسى هدامًا بعد أن أعرفه، وليكن عظيماً بعد أن أعرفه.. المهم أن أعرف، لا أن أحشر نفسي في زمرة السكارى والجاحدين والمتشبثين بالتسليم.

انتُفض الرأس، وتواتر الحماس فنفضتُ التراب عن كتب ذلك الرجل بغير سخط ولا رضا.

### موقف المجتمع

رأيتُه ينبش في الرءوس، ويعيد بحث قضايا شائكة تحرسها الرماح والسنون تركزت في الحرية: حرية أن أفكر، وأعتقد، وأقول، وأفعل.. حرية أن تعيش المرأة كإنسان.. وتحت مفهوم الحرية هذا رمى حصاته على الإقطاع، ونفخ همه في وجه الملكية، وحمل معولا لهدم بعض المفاهيم الدينية كأصل الإنسان.. فالإنسان لدى سلامة موسى هو إنسان نظرية التطور ورائدها داروين.. الإنسان لم يكن هو آدم الذي انتُزعت حواء من ضلعه، بل هو تلك الخلية الوحيدة ثم المزدوجة ثم الكائنات البحرية الأخرى الأكثر رقيًا متدرجًا لأعلى حتى وصل إلى القرد وقفز بعده إلى الإنسانية.

ولو لم يتطرق الدين إلى جزئية خلق الإنسان هذه لكان موقف سلامة موسى حرجًا بغير شدة، ومكروها بغير مقت.. كان الأمر كله حينها ردّ فعل لإحساس الإنسان بالغضاضة من أن يتذكر أنه سمكة وطحلبة وحشرة!! ومن الهين أن يقابل الإنسان هذا الإحساس بالنفور ثم السخرية والابتسام، وينتهي أمر المقولة عند هذا الحد.. أما أن تذكر الكتب الدينية حيثيات الوجود البشري بتفاصيل دقيقة ويقوم على التفاصيل تواريخ وأجناس وأنبياء وشعوب، وما يستلزم كل ذلك من عنصرية وتمايز وطبقات وحروب، ثم يشكك داروين ويتلوه سلامة موسى في كل هذا فهو الخروج كل الخروج على الأعراف والثوابت والاستقرار. ولابد من المقاومة، التي تختلف من زمن لآخر ومن مجتمع لمجتمع.. ومثل هذا الاعتقاد لا ينكر حقيقة دينية مستقرة واحدة فقط، بل كل الحقائق القائمة على هذا الأساس.

إن الإنسان دائب البحث عن نفسه. وقد وجد تفسيراً ارتاح إليه، وهدأ ضميره في الدين - بعد بحث الفلاسفة - ثم كانت نظرية التطور وأصل الأنواع محاولة ثالثة للبحث عن هوية.. لكنها - على الرغم مما فيها من خلل - أكثر ارتباطاً بالطبيعة التي نحياها، كما أن لها شطراً مستقبلياً مهمًا هو (التطور). فكما أن الإنسان كان حقيراً وسما، فمن الممكن أن يتواصل سموه إلى مرحلة (السوبر مان).

إنها نظرية قابلة للأخذ والرد، وليس يحاسب معتنقها بالتعطل والتجاهل، بل مواجهة الفكر بالفكر إذا اعتقدنا فى حسن نية القائل بها.. فهل ياترى يحظى الكثيرون بحسن نية **سلامة موسى**؟! ليست مهمة الإجابة عن هذا السؤال، لكن المهم أن نعرف عنه أكثر.

## الديانات

فى إطار نظرته للديانة نقف معه فى بعض المواقف فلا نرى فيه مسيحياً أبداً، بل معارضاً أصيل العداء لرجال الدين، وانتهاكهم حق الإنسان فى الحياة الحرة: «بعد القرن الرابع نجد أمامنا نحو ألف عام سادت فيها الكنيسة المسيحية وزالت النزعة العملية وانقطع البحث فى العلوم والسياسة والآداب واقتصر الدرس على التوراة والإنجيل»[1] وهى عبارة يؤكد ظاهرها واقعاً حزيناً جاهلا عاشته البشرية فى فترة من فترات حياتها، ويؤكد باطنها أننا أمام مفكر محايد يقرر الاعتراف بالواقع التاريخى دون تزويق ولا تزييف ولا تبرير.. ثم يفصل حيثيات هذا الظلام بوقائع تسفر عن موقفه وتشير إلى موقعه المذهبى.. يقول: «كانت محاكم التفتيش تنشأ فى كل مكان، وتحاكم الناس على كل شىء، وأشهر هذه المحاكم (المحكمة الملوكية فى إسبانيا) و(المحكمة المقدسة فى رومية)، والأولى مشهورة بقتل الأندلسيين المسلمين واليهود.. وعاشت محاكم التفتيش أكثر من خمسمائة سنة قتلت فيها الألوف من الناس، ولا نعنى بالناس دهماءهم الذين يرضون بما يملى عليهم، بل نعنى خيارهم وعلماءهم ومفكريهم».[2] وهو يحرص على ذكر (المسلمين واليهود) الذين تعرضوا للتعذيب والقتل على يد رجال الدين المسيحى، فالتعاطف هنا يتحدد أكثر فى أصحاب ديانتين.. ويواصل عرض جرائم الكنيسة فى قصة تجف الدماء فى القلوب وهى تشاهد وقائعها. فقد «كان بالإسكندرية جامعة أنشأها البطالسة وعاشت عدة قرون وظهر فيها **إقليدس** صاحب النظريات الهندسية و**أرشميدس** مخترع الطنبور الذى يستعمل حتى الآن فى الرى فى مصر وطائفة أخرى من العلماء. فلما كانت سنة ٤١٤ كان بها أستاذة تدعى **هيباشيا** فى الخامسة والأربعين قد اختصت بدرس الحكمة وتدريسها. وكانت قد نشأت فى بيت علم وفضل. أبوها ثيون أحد علماء الإسكندرية رباها صغيرة ثم أرسلها إلى أثينا لكى تستكمل ما ينقصها فلما عادت إلى الإسكندرية أخذت تدرس فلسفة **أرسطو طاليس وأفلاطون**. وكان الطلبة الذين يحضرونها يعشقونها لحسن بيانها وللنزاهة التى تتسم بها فى عصر كان كله أغراض وسفالات وتعصب (هكذا). وكان بطريرك الإسكندرية فى ذلك الوقت رجلا يدعى **كيرلس** اشتهر بشيئين يدلان على روح الزمن: أولهما أنه طرد جميع اليهود من الإسكندرية مع أنهم كانوا دعائم عمارتها. والثانى أنه ألف كتاباً يسب فيه **يوليان** الإمبراطور المرتد. وثالثة أثافيه هى تدبير قتل **هيباشيا** ومحو العلم من الإسكندرية. فقد خاف **كيرلس** تأثير الحكمة اليونانية فى النفوس ورأى أن بقاء الجامعة يكون بمثابة استحياء البذرة التى تنبت يوماً دوحة كبيرة قد تقضى على ما حولها من الأعشاب. فقرر أيه على إلغاء الجامعة. وفى أحد الأيام و**هيباشيا** قاعدة تحادث الطلبة إذا بعشرات من الرهبان يتوافدان عليها ويقلبون كل ما يلاقونه رأساً على عقب. ثم قبضوا عليها وجروها إلى أحد شوارع الإسكندرية ثم مزقوها أشلاء التهمتها الكلاب الجائعة. وهكذا كان مصير الحكمة على يد **كيرلس** بطريرك الإسكندرية فى سنة ٤١٥م».[3]

ويبدو من عرض القصة عنصران من روح **سلامة موسى**. الأول: إنصاف لليهود أو تعاطف معهم فى عبارته: «إنه طرد جميع اليهود من الإسكندرية مع أنهم كانوا دعائم عمارتها»، والعنصر الثانى: كراهيته الشديدة لبطريرك الإسكندرية ورهبانه وما يمثلونه من اتجاه واعتقاد، فقد سرد هذه القصة باستفاضة كاشفاً كل عناصر الامتياز فى **هيباشيا** والسوء والانحطاط فى البطريرك.. فهل كان **سلامة** يهودياً وليس مسيحياً؟!.. إنه سؤال يقفز على الورق دون إذن، فليسبق إذن إلى حين لتكتمل رتوش الصورة.. يقول مستمراً فى تفصيلات جناية البطاركة على الإنسان بعامة وفكره بخاصة: «كان (فم الذهب) بطريرك القسطنطينية يفخر فى القرن الرابع بأن كتب القدماء الوثنيين قد زالت من الأرض. فلما كان القرن الثامن كان المسلمون فى بغداد ينفقون الأموال الجمة فى نقل هذه الكتب إلى لغتهم ويفخرون بالعلم والعلماء».[4] من يقرأ هذا الكلام بخلو ذهن من كاتبه هل يرى فيه رأى مفكر مسيحى؟!.. إنه حلقة جديدة من إدانة **سلامة موسى** لسلوكيات المسيحيين، ولبنة أولى فى (الإعجاب) بالإسلام والمسلمين.. فماذا عن اللبنات الأخرى فى ذلك الإعجاب؟ يقول: «وليس ها هنا مجال الكلام على أصول الإسلام أو غاياته أو قيمته العمرانية. وكل ما يمكن أن نقوله إنه دين يتسم بكراهية الترف وبشدة الإيمان بالوحدانية وإن الوهابيين يمثلون روحه الآن أصدق تمثيل»[5]. أو يقول هذا الكلام غير مسلم؟!.. ربما!!.. غير أن هذه العبارة: «فما أن هبت الريح العربية حتى تلقاها أهل سوريا ومصر كما يتلقى المحروم النسيم. وكانت روح الإسلام المهادنة والمحايدة. فكان يقنع فى أول ظهوره بالجزية من الذميين ويترك لهم شئونهم الداخلية. وكان جنود العرب يقيمون فى أرباض المدن بعيدين عن



الأهالى فخف لذلك عبئهم على الأهالى وأثروهم على الرومانيين»[٦] هذه العبارة هل يشك أحد فى أنها وليدة قلم إسلامى يعرض الحقائق التاريخية بغير تزييف ولا التواء؟! فى وقت يدأب فيه كثيرون من المؤرخين - غير المسلمين - على القول بأن الإسلام انتشر بحد السيف.

ولنمد أيدينا فى لفافة أكثر دقة من لفافات فكره فنبصر به يؤكد: «إننا جميعاً نصاغ فى قالب البشرية، فإن كلامنا فى هذه الدنيا، قد كتبت خطوطه أو أكثرها قبل أن يولد إن خيراً وإن شراً»[٧] إن هذه المقولة تتضمن مبدأ إيمانيًا إسلاميًا: القضاء والقدر. ولو أسندناه إلى ما ذكره - برضا - من مبدأ الوحدانية فى الإسلام، لوجدنا رجلا يؤمن بإله واحد والقضاء والقدر، ويحفظ بعضًا من القرآن، ويتربى تربية إسلامية: «كان خادمنا (عطية) يحملنى إلى ضريح ولى مسلم يدعى (أبا عامر)، ولا يزال ضريحه قائمًا بقرب الزقازيق[٨] وكان يشترى الشمع ويتصدق بقروش ويدور بى حول الضريح ويتمسح به ويقرأ الفاتحة جملة مرات وأنا على عاتقه.»[٩] و «قد ذهبنا معًا[١٠] إلى كتاب مسيحى ثم كتاب إسلامى ثم عدت إلى كتاب مسيحى وخرجت من هذه الكتاتيب الثلاثة بعد ثلاث أو أربع سنوات وأنا لا أحسن قراءة سطر، وإنما أحفظ عن ظهر قلب بعض الصلوات المسيحية وبعض سور القرآن.»[١١] فماذا ينقصه إذن ليكون مسلماً؟!! فهل هو كذلك حقاً؟!!

فلندعه يكشف هويته: «إن لوضعى الاقتصادى الاجتماعى، من حيث إنى من الأقلية المسيحية، أثراً فى اتجاهى الثقافى.»[١٢] إنه يحس بانتمائه المذهبى إلى المسيحية وأثرها فيه.. ويتأكد هذا الإحساس من الود الذى يتحدث به عن الله والإنجيل والمسيح: «من الأخطاء الصغيرة الخطيرة التى ارتكبها المترجمون للإنجيل أنهم يذكرون الله على لسان المسيح بكلمة (أبى). ولكن الحقيقة أن المسيح كان يسمى الله باسم أبا أى (بابا) وهى كلمة التحبب والدلال، كلمة الأطفال. وذلك لإحساسه العميق الحميم بأبوة الله أبوة حقيقية ومن هذه البؤرة العاطفية تشع سائر عواطفه التحيز للفقراء والمساكين، وفى الإحساس بأن البشر جميعهم عائلته لأن (بابا) لا ينسى واحد منهم»[١٣] إنه همس مصلح مسيحى فى أذن أهله، وحديث صاحب الدار عن داره .. ويؤكد مرة أخرى انتماءه إلى المسيحية بقوله:«لو كنت فى مدينة أوروبية لكنت أعد عاديًا ليس بى أى تطرف، وليس شك هناك أن بعض اتجاهى هذا يعود إلى أنى مسيحى لا أحس أنى مقيد بتقاليد الأكثرية فى مصر»[١٤].

**سلامة موسى** - كما يبدو أمامنا - يهودى حيناً، ومسلم حيناً آخر، ومسيحى بعض الأحيان!! فكيف يتفق هذا؟!.. يوضح إجابة هذا السؤال - قبل أن نطرحه بحوالى نصف قرن - بقوله:«إنى أؤمن بالمسيحية والإسلام واليهودية. وأحب المسيح، وأعجب بمحمد، وأستنير بموسى، وأتأمل بولس، وأهفو إلى بوذا. وأحس أن كل هؤلاء أقربائى فى الروح، أحيا معهم على تفاهم. وأستلهم منهم المروءة، والحق والرحمة والشرف»[١٥]. وليس معنى هذا الكلام أنه يدين بجميع هذه الديانات فى وقت واحد. فهذا لا يكون أبداً.. فاليهود يرون النصارى صابئين عن ديانة أجدادهم، والنصارى يصفون المسلمين (بالمحمدية) وينشرون بينهم (المبشرين) ليعيدوهم إلى (رحاب الرب)، والمسلمون يؤمنون بأن الدين عند الله الإسلام ولادين غيره وأن اليهود والنصارى حرفوا كتبهم وشوهوها، والبوذيون (حقل للهداية) من المسيحية والإسلام.. إلى آخر هذه التناقضات.. فكيف يكون واحد جامعاً لها كلها؟!

نستطيع أن نرسو على فهم هذه الروح بأن **سلامة موسى** يأخذ ما يلائم تطور الإنسان وحريته، ويعجب بكل المصلحين بصرف النظر عن جنسهم، فهو «استلهم منهم المرءوة والحق والرحمة والشرف»، أما من تبعهم بغير إحسان، ولوث سبيلهم ومن جعلهم سيفًا فى يده لقطع الرقاب وقص الألسن **فسلامة موسى** عدو له.

هو رجل متدين بمعنى أوسع من معانى الديانة: «إن بؤرة إيمانى هى الإنسانية، بمن تحوى من فلاسفة وأنبياء وأدباء، وبما تحوى من شجاعة وذكاء ومروءة ورحمة وجمال وشرف»[١٦].. إيمان يمكن أن يحتوى الإنسانية كلها تحت مظلة تقيها ثلوج الحقد. ونيران العدوان.

وعلى الرغم من أن **سلامة موسى** عاش حياته فى بوتقة من السخط على المجتمع المصرى فإن هذا المجتمع شارك بدور أساسى فى صياغة روحه الإنسانية هذه.. فتحددت شخصيته فى أنه: مسلم الحضارة، مسيحى الإحساس، حر الفكر.. وهذه المرتكزات بنى عليها مفكرنا وعرش.. تخير - لاشعورياً - كل ما يناسبها من توجهات واستلهمها فدرس المدنية الأوروبية الملائمة مع حرية الفكر، وهاجم بعض أشكال الحياة الإسلامية - متأثراً بها - وهو الذى نشأ عليها ويحياها: فى زيارة الأضرحة ، وحفظ القرآن فى الكتاب، والتعازى

والأفراح، والملبس والمأكل، والارتباط فى المصير.. ومع هذا وذاك لديه عرق خاص يدب فى كيانه: الإحساس بالخصوصية فى مجتمع العمومية: خصوصية الدين المسيحى وسط أكثرية تدين بالإسلام.

هذه المكونات هى التى صاغت **سلامة موسى** المفكر الإنسانى الحر قبل أن يصوغه **ماركس، وداروين، وفولتير، وجيته، وثورو، ودستويفسكى، وغاندى، وبرناردشو**.. فبدون الظلم العام الذى يعانيه المجتمع المصرى هل كان من المؤكد أن ينضوى **سلامة موسى** تحت مظلة **ماركس**؟ وبدون الاستعمار الإنجليزى هل كان يسعى لمحاربة الأعداء بأسلحتهم فيتعلم على أيديهم ومن مفكريهم؟! (١٧) ومن غير تشابك الأيدى، واختلاط أنات الفلاحين، بآهات العمال، بدموع الصبية والأرامل فى ثورات الحرية بمصر، هل كان يتخذ **سلامة موسى غاندى** مثلا وقدوة.؟!

## المنبوذون

معالم شخصية **سلامة موسى** بدأت تنمو وتترسب منذ انسياب صيحاته الطفولية بين البرسيم. والنجيل والنخيل والذرة منذ أن تسلل شعاع إلى أحضان أمه ويداعبه بين يديها.. يتفق فى هذه البدايات مع **رفاعة الطهطاوى وزكى مبارك وطه حسين والمنفلوطى والعقاد**. رأى، أول ما رأى، ضرع الجاموسة، وعبث الجحشة، ورفرفة الديكة، والملابس المرقعة بالفقر على الأعواد الآدمية؛ وسمع أول ما سمع أزيز النورج فوق أعواد القمح، ونقيق الضفادع على حواف الترعة وزقزقة الزرازير فوق الغصون، وسريان الماء فى شقوق الأرض الشراقى، واستغاثات البشر من ألم الملاريا والبلهارسيا والكوليرا، ومن قرصة الجوع والقر والحر، ومن وقع السياط على الجلود الملتصقة فوق عظام تسعى على أرجل إلى السجون أو الإقطاعيات أو الحرب أو السخرة أو المعتقلات العائلية الأبدية المسماة بالزواج!!:لو أن زعيمًا من زعمائنا فى مصر دعا إلى حرية المرأة ومساواتها التامة بالرجل لوجد من شبابنا سنداً قوياً لا قبل للرجعيين بمناهضته. ولو أنه قام يدعو إلى إصلاح حال المنبوذين المصريين، أى الفلاحين، بزيادة حقوقهم الاقتصادية وبناء منازل لهم تكون جديرة بالآدميين المتمدنين، لوجد الأمة كلها عند قدميه تطلب معونته،» (١٨).

..وهذه مقولة مازالت حية.. فقد كانت حال الفلاح المصرى تأباها كلاب الدول المتقدمة.. يؤكد هذا بقوله:«نحن الذين اخترعنا الكتابة والقراءة للعالم، يجب ألا نترك فلاحنا يجهلها بعد ستة آلاف سنة من اختراعها. ونحن الذين أكثرنا الطعام بالزراعة، يجب ألا نجوع الفلاح أو العامل المصرى فى عصر قد شبع فيه جميع الناس بعد ثمانية آلاف سنة من اختراعها. ونحن الذين بنينا أول منزل سكنه إنسان، يجب أن نبنى المنازل للمصريين الذين يعيشون فى مبانٍ لا يرضى الأوروبى أن يدفن فيها موتاه،(١٩) إنه يصف حالا غير آدمية عمادها الجهل، والجوع، والشتات.. ويذكر أن الأوروبى لا يرضى أن يدفن موتاه فى مساكن يسكنها بعض المصريين.. فماذا لو عاش حتى رآنا - ملايين - بغير سكن، وقد رضينا أن نقيم فى القبور حتى امتلأت وضاقت بنا ونحن - كما يبدو لى - أحياء.؟!

هو يصف واقعاً، ويجرؤ على تفصيله وإنكاره ونشره فى كتاب.. فهل يعلم أننا نعجز عن وصف أحوالنا الآن إلا رمزاً على الورق، أو حزنًا فى القلب، أو همًا فى العيون؟! هل تدرى أيها المكافح أنك لو عشت حتى يومنا، وبحت بما بحت لقتلوك مليون قتلة، وزعموا أنك قتلت نفسك أو خذلك قلبك.؟!!

إننى الآن أبوح لك بهمى، وأعلم أنك لن تبلغه (لأحد) ولن تصرخ به لغير نفسك!! فهل كان زمانك خيراً كله، وزماننا شراً كله؟!.. الأولى أنفيها، والثانية أؤكدها.. كان زمانك يغلب عليه السوء، ويطل منه الخير فى رجل مثلك، وفى شهيد يرتفع، وفى عدو يسقط، وفى أمنية تولد.. أما زماننا فلم يعد من حق الإنسان أن يحلم فيه - لا أن يقول أو يفعل - لكن القول باتفاق، والحلم باتفاق.. ويعيش من لا يفهم ولا يتكلم، ومن يؤكد أن (الجو ربيع) مخصوص الطلعات!! كان زمانك سيئًا وزماننا أسوأ.. وأحلامك التى كانت تحملها لنا غرقت فى محيط مظلم.. وتقول: «إذا عرفنا أن الدم الذى يجرى فى عروقنا نحن المصريين المحدثين إنما هو دم أجدادنا العظام، أمكننا حينئذ أن نقول إن العبقرية كامنة فينا، وستنفجر من جديد يوماً ما. وغاية ما نحتاج إليه هو أن نفلح الحديقة، كما يقول **فولتير**»(٢٠) .. كانت هذى إحدى أمنياتك، وقد عرفنا فعلا أن الدم الذى يجرى فى عروقنا إنما هو دم أجدادنا الفراعنة والعرب العظام، ولكن الذى لم نعرفه حتى الآن هو: كيف نفلح الحديقة.. ليس يهم، فقد عرفنا أشياء كثيرة: الخوف، النفاق، الكذب، التقهقر دائماً، ولم نعرف مَن العدو ومَن الصديق كما كنتم تعرفون.!!

من أمنياتك الأخرى أن نصنع أدواتنا بأنفسنا وليس شىء فى العالم يهدم الاستعمار مثل الصناعة الوطنية. ثم ليس هناك مجهود أصح وأسلم وأبقى مع الأيام فى مكافحة الاستعمار من المجهود الاقتصادى، وذلك أنه متى أثرت الأمة



واعتمدت على نفسها فى التجارة والصناعة، أمكنها أن تعلم نفسها وأن تجعل الأجنبى غريبًا فى بلادها.(٢١) والآن لم نجعل الأجنبى غريبًا فى بلادنا بل أصبحنا نحن الغرباء لا يملك كثير منا مواطئ أقدامهم، ولا نسمة الهواء التى يتنفسونها، ولا رشفة الماء التى تبل غليلهم.. أصبحنا متسولين: لانمد أيدينا لاستجداء الآلات والأدوات فقط بل ولاستجداء لقمة الخبز أيضًا.!!.. فهل نحن تقدمنا عما كنا عليه منذ نصف قرن؟!. لنجيب عن هذا السؤال فليس من المنطق أن نقارن أنفسنا الآن بحياتنا فى ذلك الوقت، بل نقارن أحوالنا الراهنة بأحوال العالم حولنا: نتسول قوت يومنا وغيرنا يرمى ملايين الأطنان من القمح بالمحيط الأطلسى، نركب الحمير - من صنع الطبيعة - والعربات الكارو - من صنعنا - وغيرنا يركب سفن الفضاء ويحلق بها يرصد أنفاسنا، نسكن على الأرصفة وفوق الأسطح وداخل القبور وفى حظائر المواشى وغيرنا يعبُد القمر ليستعمره.. فهل تقدمنا.؟!!

على المستوى المعنوى كان زمانك نجومه ووجوهه البراقة: **لطفى السيد، وفرح أنطون، وجورجى زيدان، ومحمد عبدالله عنان، ومصطفى كامل، ومحمد فريد**... ونجوم زماننا اللصوص، والمنافقون، والجاهلون المتحكمون، ولاعبو الكرة!!! حقًا كان الاستعمار جاثمًا على رئتى مصر والعرب جميعًا، ولكن هذه الرئة كانت تتنفس وتتمدد: فى مؤتمرات، ومظاهرات، وإضرابات، وثورات. فهل نستطيع أن نفعل نحن؟!! وكان عدوكم لا يدعى الانتماء إليكم أما عدونا فلا يمكن أن نسحب منه جنسيتنا، لأنه هو الذى يمنحنا إياها.!!

ولنقف عند حدث يستفز **سلامة موسى**، ويدهش له ويستنكره، يعرضه بقوله: «ومثل هذه الجراة ليس لها نظير فى أية أمة متمدنة على هذا الكوكب. أعنى جراة رجل مثل **إسماعيل صدقى** (باشا) على أن يفكر فى زيادة القيود للصحافة المصرية وعلى أن يمنع وزيراً سابقا (٢٢) من أن يصدر صحيفة».(٢٣).

انفجرت قهقهة عالية منى وأنا جالس وحدى وحين قرأت هذا الاستنكار، وعرفت هذه (الجراة) على الصحافة.. وهى بمقياس الأحداث الراهنة فى بلدنا ليست إلا (حقًا) صغيراً، وحدثاً عابراً أن تفرض قيود جديدة على الصحافة، وأن يسجن صحفى، وأن تغلق جريدة.. هذه أضحت أموراً عادية جداً يا أستاذ **سلامة**!! فقد ازدادت القيود على الصحافة حتى لم يعد فيها مكان تقيد منه.. فكفوا عنها!! وكما كانت هناك (الذات الملكية) التى يجب ألا تمس - وكثيراً ما كانت تمس - فلدينا - بكل فخر (الذات الرئاسية) التى لا يمكن أن تمس، وكل الهوان والذل الذى نعيشه إنما هو صادر عن (آخرين) يسيئون تلقى التوجيهات العلية وتنفيذها، ولا يذاكرونها جيداً!!

فهل نحن تقدمنا؟!!

إن أمانيك وأحلامك التى اعتقلت من أجلها حتى وأنت فى حوالى الستين من عمرك «فى شهر مايو من هذا العام(١٩٤٧) ألقى علىّ القبض بتهمة إلقاء قنبلة فى إحدى الدور السينمائية فى القاهرة. «وأيقظنى البوليس فى الساعة الثالثة من الصباح وساقنى إلى القسم حيث اعتقلت، إلى أن نقلت فى الساعة الحادية عشرة إلى دار النيابة للتحقيق».(٢٤) ما عشت تحلم به عمرك، وتسجن من أجله لم يتحقق بل تدهورنا أكثر مما كان تدهور أيامك، ومازال الجهل سيداً ومتحكمًا فى كل شئوننا، وأصحاب الفكر الإنسانى الحر منحرفون ومخربون وأعداء للبلد.!!!

هذه ذرة من هموم **سلامة موسى** التى استقرت فى وجدانه منذ الميلاد.. فقد تطور الظلم - كما يراه - من المستوى الفردى فى الريف إلى المستوى الجماعى أو العام فى العاصمة، وفى مصر كلها، وفى أنحاء وطننا العربى بأكمله: ظلم الاستعمار: التركى، الإنجليزى، الفرنسى، الإيطالى.. وظلم أذنابه من ملوك وأحزاب وإقطاعيين وخونة.. ظلم للفلاح والعامل والمفكر الحر.. فالبداية كانت الأرض.. الأرض التى رأى فيها التناقض: حياة وحركة وأملا فى الطبيعة بزهرها وعطرها وترعها وشمسها وهوائها.. ثم جوعًا وهزالا ومرضًا وموتًا لأهل هذه الأرض الذين لايحق لهم أن يأكلوا مما تدر أيديهم.. أحب مفكرنا الطبيعة، والإنسان فى الريف جزء منها، وأحس بالظلم الواقع والذل المقيم.. يقول: «اكتسبت من الريف هذا الحب للطبيعة الذى جعلنى أحس سائر حياتى أن الأرض هى الأم»(٢٥).

وظنى أن هذه العاطفة هى المبعث الذى انبعث منه بعد ذلك وجدانى الدينى البشرى واستطلاعى الدائم لعالمى النبات والحيوان واهتمامى بشئون العمال»(٢٦) إذن فهو يصرح هنا بقيمة النشأة الأولى فى توضيح معالم شخصيته وانطلاقاته الفكرية بعد ذلك بقية حياته.. فاتسم بالإنسانية الواسعة فى الرؤية، واتجه اتجاهًا علميًا للبحث عن طبيعة المكونات الحياتية الحلوة: النبات والحيوان.

## فى اللغة والأدب

على الرغم من روحــه الودود فى نظرته للديانات – إذا وجــهت لسـمو الإنسـان وتطوره – فـإن نظرته للغـة العربية يشوبها كثير من القلق والضيق والتسفيه!! وعلى الرغم من أنه أكد وجود الحـدود الفـاصلة بين الديانات وبين المنتسبين إليها والممارسين لها بغير إخلاص بل لتوظيـفـهـا وتوجـيـهـهـا لمصالحهم الشخصية، على الرغم من ذلك فإنه لم يكشف هذه الحدود بين اللغة – وخاصة اللغة العربية – وبين المتحدثين بها والقائمين عليها.. فهو يرجع تخلف العرب إلى لغتهم ضمن عوامل التخلف الأخرى. يقول: «لو كـانت لغتنا تساير اللغات المتمدنة المتطورة لكانت كـتب **داروين** فى مـتداول القـراء العـرب منذ ثمانين سنة. ولكن لغتنا للأسف لا تزال بدوية، تلتزم الخيام، وتقنع بالعيش فى الوبر، وتحلم بالغيبيات فى حين تعيش اللغات العصرية، عيشة الترف «البذخ بالعلوم والفلسفات الجريئة(٢٧) هل هو يقصد (باللغات المصرية) الإنجليزية والإسبانية والفرنسية والفارسية والتركية مـثـلا، هذى هى أبرز اللغات العصـرية ويتـحـدث بهـا مـئـات الملايين من البشروقامت عليها مدنيات عظيمة.. فهل يستطيع أحد أن ينفى تسلل العربيـة إلى هذه اللغات الخمس بكثافة؟!: «إن نحـو نصف ألفاظ اللغة الفارسية مستعار من اللغـة العـربيـة وإن نصف ألفـاظ اللغـة والتركيـة مـأخوذة إما من الفـارسيـة أو العربية، وإن ثلث ألفاظ اللغة الانجليزية فـقط هى التى تعد بحق ألفاظا أصلية سكسونية.» (٢٨) ومع استمرار التمدين لم تسقط هذه الألفـاظ العربيـة من جسم اللغات التى غزتها كما أنها لم تعقها عن مسيرتها للتقدم.. وقدم لغة ليس يعنى عجزها عن مسايرة الجديد .. فالجديد يحتاج إلى الثراء فى التعبيرات، وليست اللغة الحديثة – كالإسبانية والإيطالية والفـرنسيـة – فى ثراء اللغـات القـديمة كالعربية والصينية والهندية.. ففى لغتنا نجد دائمًا لفظًا قديمًا نطلقه على اختراع جديد، ومازال لدينا مـخزون عظيم من هذه اللغة لا نستـخدمـه.. فـمثلا كلمة (الضرائب) جمع (ضريبة) معناها القديم هو: الطبيعة والسجية (٢٩) – بدافع حاجتنا إلى التطور – فأضيفت إليها معان جديدة غير ما كان مألوفًا .. فكلمة (المؤامرة) تعنى: المشـاورة (٣٠) وكلمـة (الدلع) تعنى فى الأصل (خـروج اللسـان من الشفة) (٣١).

وكل ما يجدّ من مصطلحات جديدة يمكن أن يشتق من العربية، أو نجد لفظًا قـديمًا مناسـبـا لـه، أو ننحت له ألـفـاظًا جديدة. العيب ليس فى اللغة بل فى أهلها الذين يجب أن يعلموها علم اليقين، لا أن نجهلها ثم نرجـمـهـا بالحجارة بحـجـة عـجـزها.!! والعربيـة ليست هى اللغة الوحـيـدة القديمة المعـاصرة؛ بل هناك الصينية والهندية والفارسية واليابانية ... وقـد ارتفع بعض أهل هذه اللغـات إلى درجات عليا من التقدم فارتفعت معهم لغتهم ولم تقصر دونهم.. كما أن **سلامة موسى** لم يعش حـتى يرى علوم الطب والهندسة ومصطلحات الفنون مترجمًا أو معربًا أو معبرًا عنه باللغة العربية بغير لأى.

ولست أتوقف طويلا أمام هذه القضية التى أضحت محسومة الآن – فى اعتقادى – لصالح لغتنا الثرية المرنة والتى تعد أول عنصـر من عناصـر هويتنا. فنحن – كشعب عربى – قد نختلف فى الديانات، وفى مـفاهيم الميتافيزيقا بخاصة، ولا يضـيرنا هــذا بشىء. ولكــنا إذا اختلفنا فى اللغـــة تفـــتتنا ولم يبق منا بقيـة يمكن أن تـشـارك فى بناء الإنسـانيـة وتقدمها.

إن المـفـكـر الـراحـل – الـذى نـادى باستخدام الأحرف اللاتينية – لا يرغب فى تنحيتنا عن لغتنا فقط، بل تنحيتنا عن الشرق كله. فيقول: «فى فرنسا يعطى لتلاميذ المدارس الثانوية كتاب (**براون سـيكار**) عن الغـدد الصم للمطالعـة والدراسـة وهو فى مـيـدانه لا يقل فى القيمة البذرية للتغيير الثقافى عن (أصل الأنواع) **لداروين** أو يقـاربـه. ولكن **داروين** و**براون سيكار** لا تحبهما وزارة المعـارف المصـرية وتؤثر عليـهـمـا **الماوردى** و**ابن المقـفـع** ونكات العباسيين وأشعارهم فى الهجاء والمدح. وهذا أحد الأسباب التى تمنع تغيرنا، أى تـطورنا، وتبـقينا أمـة شرقية تتعلق بالتـقـاليـد والخـرافـات وتكره الابتكار والابتداع.» (٣٢).

ولا يفيد التلاميذ أن يقتصروا فى دراستهم على نكات العباسيين والمديح والهجاء فقط، بل لابد من أن يكون إلى جانب هذا **سيكار** و**ماركس** و**سبينوزا** و**داروين** لكننا لا نهـرب من أنفـسنا لنمسخ فى غيرنا .. لا نأنف من انتمائنا للشرق لنلتصق ذيولا شوهاء بالغرب.. فماذا يا ترى سنضيف للإنسانية إذا نحن أسقطنا منها الشرق كله وأصبح العالم غربًا فقط؟!! .. إن تعدد الحضارات يعنى تعدد الطموحات، والعقول، والعواطف، والقدرات وبالتالى إثراء البشرية وتقدم العالم.. ونكات العباسيين وأشعارهم هذه – كانت ركيزة عظيمة من ركائز حضارة الغرب الحديثة، ولو كـانوا يملكون نكاتًا مثل نكاتنا ما أنفوا منها بل لاعتزوا بها وفـخـروا علينا.!! وهل نفكر الآن فى الانسلاخ من الشرق وفيه اليابان والصين وكـوريا مكافـحـو الحـاضـر وسـادة المستقبل؟!. إن **سلامة** فى هذه الدعوة كان مـتأثرًا **بأتاتورك**. وفى أيامنا هذه أخذت تجربة **أتاتورك** فرصتها الزمنية: فأين تركيا الآن؟! إنها مجرد بلد متخلف



تابع يمثل عبئًا على الإنسانية. ولست أعرف ماذا أضاف لها.!! وتجربة **أتاتورك** جانب علماني مفيد، ولكن طمس الذات، وقطع الجذور كلها، وتمزيق الثياب، ووضع (البرنطية) مكان الطربوش يعني وضع التبعية مكان التخلف، وكلها أمور منكرة!!، ولا يمكن أن تقيم حضارة ولا مدنية.

ومن نزق الشباب لدى **سلامة موسى** نظرته العنصرية إلى البشر. فهو يرى أن «المصري يكتسب إذا تزوج من الأوربيين، ولكنه ينحط كل الانحطاط إذا مزج دمه بدم الزنوج»!! (٣٣) «وفي مصر اليوم نحو ربع مليون أوروبي لو اندغموا في جسم الأمة لاكتسبنا بهم نشاطا وذكاء وجمالا. وهم ليسوا أجانب عنا إلا في اللغة لأننا آريون مثلهم(٣٤)».

ففي المقولتين هاتين يحط من شأن بعض البشر ويرفع شأن بعضهم الآخر. وظواهر التقدم والتخلف ليست تعود إلى فطرة في الإنسان بل عوامل البيئة. والزنوج الأمريكيون الآن ليسوا أقل ذكاء ولا تقدمًا من الأمريكيين غير الزنوج، على الرغم من سوء معاملة المجتمع لهم. وطرح **سلامة موسى** نظرية أخرى - طرحًا عابرًا - هي أننا (آريون) ولفظة (أننا) هذه ربما يقصد بها (المصريين الفراعنة) وأعتقد أن مصر الآن - ومنذ زمن طويل - عربية وشعبها عربي.. وقد ذكر الدكتور **لويس عوض** أن العرب أصلهم قوقازي(٣٥) والشائع أنهم ساميون.

وسواء أكان العرب - الذين ينتمي إليهم الشعب المصري - قوقازيين أم ساميين فلسنا في الحالتين كلتيهما آريين (لنندغم)مع الأوربيين الغازين بلادنا في زمن **سلامة موسى**.. مثلما (اندغم) فيهم الجزائريون، ولم يزيدوهم ذكاء بل ضياع هوية وإشاعة قتل.!!

إن هذه الآراء صدرت عن المفكر الراحل في أول كتاب له (مقدمة السبرمان) فكانت تحمل وجهة واحدة للنظر منبهرة بالتقدم الأوروبي ونظريات **نيتشه**، وفيها كثير من الحدة والاندفاع اللذين تخلص عليهما مع تواتر نضجه العقلي.. بل إنه هو نفسه لم يشرك في منزله ومصيره الأسري غير زوجة مصرية أصيلة.

هذه وقفة سريعة معه في اللغة وما انجذب إلى حيزها من أفكار.. فماذا كانت رؤيته لبعض أدباء العرب من جيله؟؟ . إن الحديث في هذا الإطار لن يستغرقنا طويلا، وإذا عرفنا رأيه - بعد أن هجم على الستين - في المجتمع كله والأدباء جزء منه. يقول : «إنني أحس، إلى حد كبير ، أني منعزل عن المجتمع الذي أعيش فيه لا أنساق معه في عقائده وعواطفه ورؤياه . وعندئذ تكون هذه الترجمة، التبرير لموقفي مع هذا المجتمع، وهو موقف الاحتجاج والمعارضة»(٣٦) .

فهو غير منسجم مع المجتمع ذلك وما يمثله من جمود وتسليم، **وطه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم ومي زيادة** عناصر من مكونات هذا المجتمع. فليس من المتوقع أن يتفق معهم فكريًا، وإن اتفق مع بعضهم إنسانيًا، فهو يرى أن الفن للحياة،والإنسان يجب أن يؤدي دوره في تطور البشرية وليس «كما كان يقول **توفيق الحكيم**، أو كما كان يمارس الفن وفق سخافة (الفن للفن) كذلك أحس وأنا أسمع بعنوان جديد **لطه حسين** أو **عباس العقاد** بأنهما يؤلفان للتأليف وليس لهدف اجتماعي يخدم الشعب.» (٣٧)

وما يمكن أن أعرب عنه في حيز المقارنة بين **سلامة وطه وعباس**، أن أولهم لم يتنازل، ولم يمدح الملك، ولم يقل غير ما يكن، ولم يتقلب بين الأحزاب.. كان صادقًا مع نفسه صدق الطفولة والطبيعة.. ولكن رفيقيه كانا عملاقين في الحجة والتعبير عنها، وكانا يمثلان جناحًا من أجنحة النهضة لا يمكن أن ترفرف بغيره، فإذا كان **سلامة** هو المستقبل **فعباس وطه** هما الماضي والحاضر معًا، ولابد من اتساق جميع الأزمنة لخلق إنسان عظيم.. ثم إن هناك حلقة مفقودة في حياة **سلامة موسى** الفكرية، هي: الإبداع .. **العقاد** كتب شعرًا في مطلع حياته الأدبية لتأكيد الموهبة لديه وكتب قصصًا.. فتعددت مناحي الدراسة والتقييم لأعمالهما ما بين الإبداع والنقد والتأريخ.

ورأى **سلامة موسى** في **مي زيادة** شبيهًا برأيه في **الحكيم**، الذي كان يمارس (الفن وفق سخافة الفن للفن) وفي **العقاد وطه حسين**.. ولكنه لا يحصب ميًا بحصاة بل برذاذ من الماء البارد. يقول:«حين أتأمل أدب **مي**، أجده أدب الحلاوة والطرافة في الجملة الناعمة للمعنى الناعم ولست أجد فيها أدب المذهب والمبدأ والكفاح، هذا الأدب الذي يضني الأديب ويتعبه ولكنه يحييه. أي يحيي نفسه.. لم تكن **مي** تحيا بأدبها. لم تكن مكافحة»(٣٨) ..ومسالمة **مي** هذه ربما قادتها إلى وأد حياتها بعد أن هجرها الجمال، وتعرت منه، وقبعت السنوات الكثيفة على رأسها . فلو كانت **مي** كما يرى **موسى** - مكافحة لأجل قضية المرأة أو الحرية مثلا، لرأت خير بديل للجمال، ورفيق للعمر، واستعاضت بالفكر عن الشباب، وبالقلم عن الصحاب.

إن سلامة موسى عاش مدى حياته معارضاً للمجتمع، متمرداً على التخلف، طامحاً إلى الغد.. ولكنه حين مات حبسوا جسده فى التابوت، وصلوا عليه، وركنوه فى زاوية من قبر، شأنه شأن النكرات الفاشلين، والجهلاء المستسلمين. ولم يعملوا بأمنيته بأن يحرق فى (المرمدة الهندية) فى القاهرة، وتحمله ذرات الهواء حراً طليقاً إلى الفراغ غير المتناهى.!! ■

## الهوامش

(١) كتابه: «حرية الفكر..وأبطالها فى التاريخ» - ص ٤٧ - ٤٨ .. طـ أولى سنة ١٩٣٥ .

(٢) «حرية الفكر .. وأبطالها فى التاريخ» - ص ٦٢.

(٣) حرية الفكر .. ص ٥١ - ٥٢ .

(٤) حرية الفكر ... ص ٨٨ .

(٥) حرية الفكر ... ص ٦٧ .

(٦) حرية الفكر ... ص٦٥ .

(٧) «تربية سلامة موسى» - ص ٥ - مكتبة سلامة موسى للنشر والتوزيع.

(٨) كان ذلك عام ١٩٤٧ .. ولست أدرى إذا كان الضريح مازال باقياً أم هدم.

(٩) «تربية سلامة موسى» - ص ١٥ .

(١٠) هو وأخوه .

(١١) «تربية سلامة موسى» - ص ٣١ .

(١٢) «تربية سلامة موسى» - ص ١٧٨ .

(١٣) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٥٣ .

(١٤) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٦٥ - ٢٦٦,

(١٥) «تربية سلامة موسى» - ص ٢١٧

(١٦) «تربية سلامة موسى» - ص ٣١٨ .

(١٧) انظر «هؤلاء علمونى» - سلسلة (إقرأ) - العدد ٣٤٩ - طـ ٢ - سنة ١٩٨٥ .

(١٨) «غاندى والحركة الهندية» - ص ٧٤ .

(١٩) «مصر أصل الحضارة» - ص ٩٠ .

(٢٠) «مصر أصل الحضارة» - ص ١١٦ .

(٢١) «غاندى .. والحركة الهندية» - ص ٦١ - ٦٢.

(٢٢) هو فؤاد سراج الدين .

(٢٣) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٠٠.

(٢٤) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٨٥ - ويربط بين هذه الحادثة والقبض على صبيين من قبل فى أسطنبول، لاتزيد سن أكبرهما على اثنتى عشرة سنة، بتهمة التآمر لقلب نظام الحكم . !!

(٢٥) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٠ .

(٢٦) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٠ .

(٢٧) «نظرية التطور .. وأصل الإنسان» - ص ٨ - سنة ١٩٥٣ .

(٢٨) د . إبراهيم أنيس : «دلالة الألفاظ» - ص ١٥١ - طـ - الأنجلو المصرية - سنة ١٩٨٤ .

(٢٩) «ديوان ابن زيدون» - ص ٢٦٦ - طـ الحلبى سنة ١٩٦٥ .

(٣٠) «ديوان ابن زيدون» - ص ٢٦٩ .

(٣١) أبو منصور الثعالبى : «فقه اللغة وسر العربية» - تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبيارى وعبدالحفيظ شلبى - ص ٣١٣ - طـ مكتبة مصطفى البابلى الحلبى سنة ١٩٧٢ .

(٣٢) «نظرية التطور .. وأصل الإنسان» - ص ٢٦٢.

(٣٣) «مقدمة السبرمان» - ص ٢٩ -

(٣٤) «مقدمة السبرمان» - ص ٢٩ .

(٣٥) «مقدمة فى فقه اللغة العربية» - طـ هيئة الكتاب - سنة ١٩٨١ - وهو كتاب مصادر.

(٣٦) «تربية سلامة موسى» - ص ٨ .

(٣٧) «تربية سلامة موسى» - ص ٣٣٧ - وانظر كتابه : الأدب للشعب - طـ - مكتبة الأنجلو سنة ١٩٥٦.

(٣٨) «تربية سلامة موسى» - ص ٣٤٧ - ٣٤٨ .

# سلامة موسى
# أبانا الذى فى النادى!

## جورج البهجورى

قال أكثر ما كان يشدنى إليه - أنا الفتى الصغير فى الرابعة عشرة عيناه الغارقتان بين ثنايا لحم وجهه الطيب. بشرته القمحية الوردية صبغتها شمس صعيد مصر فأصبحت فى لون البرونز أو الأحجار الكريمة. ألاحظ هذه الثنيات الجلدية تحت العينين حتى تكاد حدقتا عينيه تختفيان تماماً وبهما بريق الخرز. كأنه يرانى ويراك ويرى الحياة بعقله فقط.

هذا هو **سلامة موسى** أبانا الذى فى النادى، نلتقى به كل أربعاء مع غروب الشمس فى حديقة جمعية الشبان المسيحيين فى نهاية الأربعينيات..

تجاعيد الوجه وثنيات البشرة.. (لاحظ الرسم من الذاكرة) تعطى للرأس الكبير الضخم نوعاً من الحكمة والثقة والطمأنينة.. كأن بداخلها جمجمة عظمية عظيمة لها شكل ونحت ورسم خاص به.

كأنه يشبه إلهاً من عصر الإغريق أو قدماء المصريين أو قطعة حجرية هائلة من جبل فى البر الغربى للأقصر فى معبد الكرنك أو معبد هندى.

وكدت أبكى أحياناً وأنا صبى صغير (رياضى) عندما أتأمل تلكما العينين الغاطستين فى وجه رأسه الكبير وهو أمامى جالس كالقديسين يتحدث إلى الكبار وأنا وسطهم.. صبى صغير بالشورت يحمل كرة تنس الطاولة فى يده.

ولم أدر لماذا أبكى فى أعماقى وهو يتكلم حديثه العذب رغم أنى أحاول أن أفهمه بسبب السن المبكرة وكرة التنس كالبيضة فى يدى.

كنت أراهما باكيتين. تلكما العينين المجعجعتين تلك الوجنات تحت العينين لأستاذنا ومفكرنا أغفو فجأة أتأمل الأشجار البعيدة فى حديقة النادى وأعود إلى وجهه أتأمل ثنيات الوجنتين من جديد فأقول لنفسى دون مزاح..

**سلامة موسى** يبكى وهو يتكلم.

هزتنى هذه الصورة فى صفحة ٧٢ من اليسار عدد شهر أبريل فى مقال **فريدة النقاش** وحوارها مع كتاب ابنه **رءوف سلامة موسى**.

أنا واحد من الذين يشبون على أطراف أقدامهم ليظهروا فى خلفية الصورة. لاحظوا الصورة والازدحام حول **سلامة موسى**. الكبار هم الذين يظهرون لكن الصغار (بالإضافة إلى قصر ساقى) لايظهرون.. لم يكن بينهم من يتقدم لنا ليدفعنا حتى ولو نجلس تحت أقدام المائدة كالصورة التقليدية للكبار والأطفال أسفل الصورة مع الزهور مثلا.

هذا أبى، **سلامة موسى** وأبو عشرات ومئات من شباب الأربعينيات حتى اليوم.. وقد كنت أجد تشابهاً كبيراً بينه وبين أبى الفعلى ذى الملامح القمحية من الصعيد والعينين الخرزيتين ومداعبة خصلة الشعر الفضية المتساقطة على الجبهة كعلامة استفهام. رغم أن أبى كان من طبقة أقل منه ولكن صفات الكفاح وتربية الأولاد وتأمل الحياة.. وما إلى ذلك.

أبى الروحى **سلامة موسى** يزداد فى خيالى كأب مثل أبى الحقيقى فابنه **نبيل سلامة موسى** مثل أخى فهو زميل عمر الصبا نلعب أنواع الرياضة فى قسم الصبيان التابع لجمعية الشبان المسيحيين. شخصية براقة مرحة مليئة بحب الأصدقاء والحياة، لم أختلط به كثيراً ولكنه كان صديقاً مشتركاً مع أصدقاء هذا العمر وقد أصبحوا الآن كباراً مثل **رءوف سلامة موسى**.. والدكتور **شكرى عازر** وقد كان فى ذلك الوقت فتى رياضياً يقود فريقنا فى كرة السلة وكان عندما يختارنى لألعب معه أبحث عنه وسط الملعب لأعطيه الكرة وكأنى أريد أن أتخلص منها ولكنه كان فى أى ركن من الملعب على البعد أو القرب يسجل أهدافاً فى شباك المرمى.. أما أنا فكنت رياضياً فاشلا أعطى الكرة لأصدقائى حتى ولو كانوا خصوماً كنا نسمع كلام زميلنا **شكرى عازر** هذه المرة ليس فى كرة السلة ولكن فى الفكر

الاشتراكى وكان معنا **عدلى فريد** (الدكتور ورئيس قسم فى كلية طب عين شمس) ومعنا **رءوف نظمى** (الدكتور) و**لطفى بسطا**.. كلهم أطباء وأنا الوحيد الذى فشلت ولم أدخل كلية الطب بسبب ولعى بالشخبطة على الورق منذ بدأت عوارض الفن فى عمر المراهقة.

وأعود إلى ذكرياتنا بينما أجلس متأملا وجه الفيلسوف **سلامة موسى** فى ندوة الأربعاء.. فقد كانت تراودنى أفكار جديدة تشعل رأسى وأريد أن أفهم منه الأكثر.. فقد جاءنا الصديق الابن **نبيل سلامة موسى** وأفشى لنا سراً هو أن أباه يتسلم رسائل كثيرة من الحزب الشيوعى المصرى تحت الأرض وأن **نبيل** استطاع تهريبها لنا وقراءتها وأن **شكرى عازر** (عضو الحزب الشيوعى فى ذلك الوقت تحت الأرض) (سيفوتها) علينا.. **عدلى فريد وكمال مرقص** (المهندس) وهكذا..

مغامرة اكتشاف مبادئ جديدة والأحاديث فى السياسة فى الأربعينيات كانت تستهوينا ونحن على عتبة الشباب الثائر الذى يحاول أن يفكر، كنا «أولاد الإيه» من فقراء الطبقة المتوسطة وبصعوبة ندفع اشتراك النادى.. نمل أحياناً من أنواع الرياضة حولنا فقد كان أغلبنا يمارسها ويبتعد كثيراً عن رياضة العقل فكان **سلامة موسى** ملاذنا وملجأنا كل أربعاء.. نتابعه فى لهفة حول الجريدة المسائية التى يصدرها.. وندهش من الفراغات فى الصفحة الأولى لأنها كانت أوامر الرقابة المخيفة فى عصر ملكى.. كما عرفنا فى ذلك الوقت شاباً ثائراً فى صحبته ومعه درية **شفيق** واسمه **لطفى الخولى**.

هكذا كنا «أولاد الإيه» من فقراء الطبقة المتوسطة نقطع شارع شبرا أربع مرات فى اليوم ذهاباً وإياباً من بيوتنا حتى النادى فى شارع إبراهيم باشا.. نعود بعد الظهر لمتابعة النشاط ولقاء الأصدقاء القدامى والجدد.. وأستاذنا **سلامة موسى**.

هكذا كنا «أولاد الإيه».. ومعنا أيضا بعض أولاد الذوات.

لم يكن فى عقولنا نور كثير.. نمارس ألوان الرياضة لنهرب من ملل الدراسة رغم أنهم يقولون لنا العكس. ولم يكن أحد من الكبار الآخرين يعطى تهذيبًا لأرواحنا.. رغم وجود مرب كبير فى ذلك العصر تكلم عنه **لويس عوض** فى كتاب «أوراق العمر» وهو **يعقوب فام** وأخوه **حنا فام**.

وقد كنا لانحب اسم جمعية (الشبان المسيحيين) بدليل أننا كنا نقول دائمًا (الواى) وهو أول الحروف الثلاثية للاسم بمعنى الشباب فقط. فاسمها كاملا كان مجرد لقب لايحمل أى معنى دينى فلم يكن هناك مكان للصلاة أو كنيسة أو معبد أو دير.. ولكن الصلاة هى الرياضة بكل قدسيتها لتربية الجسد وتقوية العضلات مع سمو الروح ولا أدرى العلاقة فقد ظهر اسم جمعية الشبان المسلمين بعد ذلك.. وربما لاتوجد علاقة بين الاسمين.

كانت قد هوستنا الرياضة بألعابها الصغيرة التى كنا نمارسها فجمعت قلوبنا وجعلتنا نصبح أصدقاء العمر لولا عقدتى من أن كل أو أغلب زملائى أصبحوا أطباء كباراً ماعدا أنا الرسام.

وقد كان نادى الشبان المسيحيين ولا يزال قلعة رياضية لعب فيه أبطال مصر الدوليين فى كرة السلة أذكر منهم **الرشيدى ومنتصر وأبو عوف وحسنى السيد ونادرس المنقبادى ويوسف عياد وموريس رفله**..

وكان بيننا نسبة كبيرة من أصدقاء العمر من المسلمين ولم يكن فى النادى أية فكرة لها خلفية دينية.

كنا أولاد أقباط ومسلمين فى حب شديد وخاصة أنا تعلمنا على يد **يعقوب فام** الحكم الذاتى حيث ننتخب العمدة والوزير والنائب العام ولنا اجتماع برلمان مرة كل أسبوع لتهيئة النشاط.

تعلمنا من الدين المساواة والمحبة بلاتفرقة وتعلمنا أيضًا الديمقراطية نفعل ما نريد فى النادى وتقرر الأغلبية أى تغيير ويعتبر الدكتور (**أرنست سليمان شلبى**) (أول عمدة) هو أول من طبق هذا النظام الديمقراطى فى هذه الفترة أيضًا عرفنا كثيرين من نجوم الموسيقى والطرب والغناء والتمثيل. فى النادى التقينا ذات مساء بفتاة حضرت مع أسرتها من شبرا تهوى الغناء لها اسم شهرة (**شادية**) وفى إحدى الحفلات عرفنا **بليغ حمدى** المغنى وليس الملحن وكان بتحريض من شقيقه الأصغر زميلنا **حسام حمدى**.. وصفقنا فى إحدى السهرات لفتاة صغيرة فى صحبة أهلها أيضًا أبوها الخطاط جاء معها واسمه **حسنى والصغيرة** هى نجاة الصغيرة تهوى تقليد **أم كلثوم** بإعجاز.

وفى قاعة لها جدران تحافظ على الصوت كانت هناك الفرقة الماسية فى بدايتها تقدم (بروفات) لتسجيلات وأشرطة وأسطوانات وقد كنت أتلصص قبل قدومهم وأختفى خلف ستارة قديمة وبجوار طاولة تنس الطاولة حيث أتظاهر بأنى أتدرب على اللعب مع **حسام حمدى**.. ثم يدخل علينا الموسيقار **محمد عبدالوهاب** ليبدأ فى الغناء فنسمعه بالمجان.

وبالطريقة ذاتها التقيت **بأم كلثوم وفريد الأطرش ومحمد فوزى**.

هكذا كانت حياتنا فى نهاية الأربعينيات لانفهم الكثير مما يجرى خلف كواليس السياسة من السراى إلى الأحزاب وتأليف الوزارات واغتيال **أحمد ماهر والنقراشى** وقد كنا نحب الهتاف الشائع (**وحبيب الأمة النحاس**) فكانت جلستنا فى الأربعاء مع **سلامة موسى**



(أبانا الذى فى النادى) ومحاولاته الفدائية والريادية لتحريك الفكر فى الشباب بشكل عام .

لأول مرة تلتقط آذاننا كلمات جديدة: الاشتراكية .. الديمقراطية.. نقابات العمال والفلاحين.. حتى كلمات البروليتاريا والطبقة الكادحة.. دكتاتورية رأس المال.. مساواة الطبقات.. الاشتراكية بدون عنف.

وكان يدفعنا زميلنا وصديق أجمل سنوات العمر **شكرى عازر** عضو الحزب الشيوعى وكنا لانعلم ولكنه اختفى عنا خمس سنوات أليمة وعندما خرج من المعتقل اتصل بنا هاتفياً وهو يسأل زميل عمره **عدلى فريد** وأنا، عندما التقى بنا بعد ذلك.. أنت فاكرنى، كادت عينى تطرف بدمعة عندما احتضنته.. ونحن نعاتبه.. إننا لم ننسك يومًا واحداً طيلة هذه السنوات العجاف الخمس.

أما جمهور **سلامة موسى** فى النادى فقد كان متقلبًا ولكن الأهم من ذلك هو صحيفته التى كنا نقرؤها على طاولة الصحافة فى مدخل النادى حيث كانت إدارة النادى تقدم صحف الأهرام والمقطم والبلاغ وصحيفة **سلامة موسى**.. وكنا نراها فى أغلب الأحيان نصفها أبيض حيث شطب الرقيب نصف المقال.

ولا أنسى جرأته عندما قرأت بالطباشير على لوحة الإعلانات فى النادى.. حديث **سلامة موسى** مع الشباب (العادة السرية وتأثيرها)... وعندما التقينا به كان ينقد النادى لأن ليس به اختلاط كاف بين الشباب من الجنسين وقد كانت هناك بعض الحفلات الراقصة للكبار فقط وكان محرماً دخول أى فتاة القسم الخاص بنا مادمنا فى سن المراهقة. إلا أن أبانا **سلامة موسى** حدثنا بهدوء وقال لنا إنها ليست كارثة.. ولكن الأهم هو عدم الشعور بالتأنيب بعدها.. لكنه طالب بالتعارف بين الجنسين وإقامة المباريات المشتركة والندوات والرحلات وحل عقدة الحرمان بالتسامى والنبل والعاطفة والتدرب على الحديث دون خجل أو لعثمة فى الكلام أو الحركة.. وهو كلام جديد لأن المشرفين على النادى كانوا يطالبون بأن نمارس الرياضة وأهمها فى النادى كرة السلة وتنس الطاولة والكرة الطائرة والاهتمام بالنظام النيابى الديمقراطى.. وهى رسالة المربى **يعقوب فام** لنا بأن ننتخب كل ثلاثة شهور عمدة كرئيس لنا يرتدى سترة زرقاء ذهبية ملونة ويهتم بنا وكذلك جلسة برلمانية للأعضاء وحكومة من رئيس ووزراء يرتدون الوشاح الأحمر مكتوب عليه كلمة وزير ومن أشهر الرؤساء فى دور العمدة وهم لايزالون أصدقاء فى لقاءاتنا عندما أعود إلى القاهرة هم الدكتور أرنست **شلبى ويوسف عياد** (لواء) **وعدلى فريد** (الدكتور).. كما كان يرأس المعارضة بما يسمى (بالنائب العام) وكان يمتطى فى حزامه سيفا (لعبة).. وقد فشلت مرتين فى الانتخابات لأكون زعيما للمعارضة أو نائبًا عاماً ولكن صديقى الدكتور **منير سلامة** أصبح رئيسا للوزراء.

واقتنعت أن **سلامة موسى** يشبه أبى فى طريقة جلوسه وطمأنينته وعيناه العميقتان داخل وجهه كخرزتين من الأحجار الكريمة تبرق بالنور.. كلماته حكيمة وهادئة.. كل هذا يتفق مع شخصية أبى.. حتى طريقته فى لمس جبهته وفى العبث بأصابعه بإحدى خصلات شعره الأبيض التى تلمع بلون فضى.. يلويها أحيانا أو يجعلها علامة استفهام فى شكلها وطريقة التوائها.

أبى **سلامة موسى**، عمر أبى ذاته، والطبقة المتوسطة القبطية ذاتها التى نشأت فيها وهو فى العمر ذاته وابنه **نبيل** من عمرى وإن كان لايعيرنى التفاتاً عندما أتحدث إليه وكان أبى مدرساً للغة الإنجليزية فى المدارس الابتدائية ولديه عشرة أطفال أنا ثالثهم **وسلامة موسى** أيضاً كان له عشرة أبناء.

أستمع إليه كل أربعاء مساء فى الحديقة حيث مسرح صغير ومقاعد دائرية حول مائدته.. يلتقى حوله العشرات يصلون أحياناً إلى المائة لا أكثر ولكن أحياناً كنت أراه وحيداً وحوله من خمسة إلى عشرة جالسين ينتظرون وهو يشرب كوب ماء وينتظر ولكن العدد يزيد بتدريج بطىء..

وتأكدت أن مستوى الفكر فى النادى غير ناضج رغم حضور جمهور من الخارج، الرياضة عندما تصبح للجسم فقط والعقل يكتسب أيضاً لياقته البدنية أو العضلية (لا أدرى إذا كان فى العقل عضلات).

أبى **سلامة موسى** كم اشكرك لتهذيب عقلى الصغير وأنا صغير السن وتهذيبه الآن وأنا كبير السن مع كتاب أخى الدكتور **رءوف سلامة موسى**.

صدق حدسى عندما شعرت وأنا صبى رياضى (فاشل) منذ العاشرة يتأمل وجه المفكر **سلامة موسى** فى نهاية الأربعينيات.. إنه يبكى فقد تأكدت أن **سلامة موسى** كان يبكى من أجل مصر لأنه كان يحلم بأشياء كثيرة لم تتحقق وإن كان رائداً فى فتح الآفاق الجديدة والطرق المفتوحة لمستقبل أفضل تحقق كثير منه فقد كانت قرون استشعاره الوطنية والثقافية والاجتماعية شجرة يانعة. ■

# المنظمات الأهلية في مصر وإمكانيات التطوير


شهيدة الباز

خبيرة الاقتصاد السياسي والتنمية


**بحث يرى أنه على الرغم من المحاولات التي بذلتها مصر طوال العقود الأربعة الماضية في سبيل التنمية السياسية والاقتصادية إلا أنها ترى أنه في المرحلة القادمة يجب أن يكون «الإنسان» هو محور التنمية الشاملة التي ترى الباحثة أنها التحدي الحقيقي أمام المجتمع المصري.**

فرغم المحاولات التي بذلتها مصر على مدى العقود الأربعة الماضية من أجل تحقيق التنمية والتطوير، ورغم تغير التوجهات التنموية طبقًا للتغير الاقتصادي والسياسي إلا أن تحقيق التنمية الشاملة مازال يمثل التحدي الأساسي أمام المجتمع والدولة.

والاستراتيجية التنموية التي تحمل بذور الاستمرارية والتطور يجب أن يكون محورها الإنسان فهو صانعها وحاصد ثمارها ولذلك يجب أن تكون هذه التنمية شاملة، أي تعني بتطوير البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في تفاعلها وتكاملها بالشكل الذي يطلق طاقات الإنسان الكامنة، ويحقق استثمار المصادر البشرية والمادية والحضارية الاستثمار الأمثل الذي لا يقتصر على منحنا شيئًا جديدًا فقط ولكنه يجعلنا نصبح شيئًا جديدًا.

فإذا أخذنا في الاعتبار السياق التاريخي والعلاقات والمصالح الإقليمية والدولية غير المتكافئة نجد أنه لا يمكن تحقيق هذه التنمية إذا كانت مستقلة أي أن تكون أهدافها تعبيرًا عن احتياجات المجتمع المصري وأن تعتمد أساسًا على طاقات هذا المجتمع البشرية والمادية للوصول إلى هذه الأهداف. ولأن محور هذه التنمية هو الإنسان. فيجب أن تعتمد على مبادرات الجماهير الخلاقة صاحبة المصلحة في تحقيق التنمية، ومن ثم على المشاركة الشعبية الكاملة في صنع وتنفيذ القرارات على جميع المستويات. والطريق الوحيد إلى تحقيق ذلك في المجتمع المصري، الذي يتميز بالوفرة النسبية للسكان مع تدني خصائصها النوعية من منظور الإنتاجية الاجتماعية والاقتصادية، هو تنظيم الجماهير في تنظيمات فعالة على كل المستويات المجتمعية. ومن هنا تظهر أهمية المنظمات الأهلية، فهي الوعاء الذي يمكن للجماهير أن ينظموا أنفسهم من خلاله لتحقيق أهدافهم التي حددوها بأنفسهم سواء كانت خدمية أو إنتاجية، ومن خلالها ينمو وعيهم الجمعي بأهداف التنمية وبقدرتهم على المشاركة في تحقيقها(١).

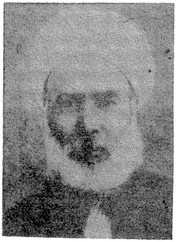
وقد انتشرت في الآونة الأخيرة وبقوة الدعوة إلى المنظمات الأهلية باعتبارها مؤشرًا على نمو المجتمع المدني وتأثرًا بتصاعد الدعوة إلى الممارسات الديموقراطية التي تعتبر مكونًا أساسيًا من مكونات التنمية الشاملة المعتمدة على البشر. وفي هذا الإطار أصبح العمل الأهلي حقلا خصبًا لأنشطة اجتماعية واقتصادية وثقافية بالغة الأهمية وأصبحت المنظمات الأهلية أحد أهم وسائط تجسير الفجوة بين المجتمع والدولة من ناحية وبين الفرد والحياة العامة من ناحية أخرى مما يسهم إيجابيًا في مواجهة السلبية التي تعوق انتشار

ثقافة المشاركة وإقامة أسس المجتمع الديموقراطى(٢).

ورغم قدم هذه الظاهرة التنظيمية على مستوى العالم - مع اختلاف الدرجات والأدوار - فإن هذه الدعوة قد اكتسبت شعبية كبيرة فى السنوات الأخيرة فى دول الغرب الرأسمالى، حيث أصبح القطاع الأهلى يمثل قطاعا ثالثاً مع قطاع الدولة وقطاع الأعمال. وانتقلت هذه الشعبية إلى دول العالم الثالث والآن إلى دول أوروبا الشرقية التى تخلت عن النظام الاشتراكى القائم على مركزية الحكم والإدارة وتوجهت إلى نظام السوق. ورغم انتشار هذه الدعوة على مستوى العالم كله بشكل فيه قدر كبير من الترابط إلا أن العوامل الباعثة على ذلك تختلف باختلاف المناطق وباختلاف نشوء وتطور ظاهرة المنظمات الأهلية فى كل منها وبالأدوار التى تلعبها هذه المنظمات فى كل منطقة وبالأهداف المنوط بها تحقيقها.

ولا تعتبر المنظمات الأهلية بديلا عن واجبات أو وظائف الدولة وإنما مكملة لها خاصة إذا ما تم ذلك فى إطار مناخ ديموقراطى تؤمن فيه الدولة بمصالح وحقوق القوى الاجتماعية المختلفة التى تعمل من أجلها هذه المنظمات. ومن ناحية أخرى يمكن للمنظمات الأهلية أن تزيد من فاعلية الجهود التى تقوم بها الدولة، حيث إنها فى موقف يمكنها من ترجمة الاحتياجات المحلية إلى صياغة للأهداف وخطة للعمل خاصة وأنها أكثر قرباً وأوثق علاقة بالجماعات المحلية وبالحركات الاجتماعية وهى أقدر من الحكومة على التحرك السريع حيث إن هيكلها الإدارى أكثر مرونة ويمكن أن يتسم بالروح النضالية (٣).

وتتزايد أهمية دور المنظمات الأهلية فى الفترة الحالية فى مصر كنتيجة لتبنى سياسة التحرير الاقتصادى التى تعلى التحول إلى اقتصاد السوق وإلى خصخصة الهياكل والمؤسسات الاقتصادية والخدمات، كما تعلى حدوث تغير جذرى فى دور الدولة بحيث لا تصبح مسئولة مسئولية كاملة عن الوفاء باحتياجات الجماهير من الخدمات الاجتماعية والاقتصادية. ويؤدى ذلك إلى أحد طريقين الأول هو أن يتولى قطاع الأعمال الذى يعمل ضمن آليات السوق من أجل تحقيق الربح تقديم هذه الخدمات بحيث يتحدد ثمن الخدمة أو السلعة بحجم العرض والطلب عليها ومن ثم يكون ثمنها عرضة للارتفاع. أما الطريق الثانى ويرتبط أساسًا ببعض الخدمات الأساسية التى يجب أن تتناسب مع القدرة الاقتصادية للأفراد ويتولى تقديمها فى هذه الحالة تنظيمات لا تسعى لتحقيق الربح ينظمها الأفراد مستقلة عن الدولة وعن قطاع الأعمال وهى ما تسمى بالمنظمات الأهلية أو غير الحكومية.



الشيخ محمد عبده

أما من الناحية السياسية فقد تبنت مصر نظام التعددية السياسية والدعوة إلى الديموقراطية. مما أدى إلى نمو الوعى بين شرائح كثيرة من الجماهير خاصة بين المثقفين بأن التنظيمات الأهلية هى الطريق المؤكد لتحقيق الديموقراطية بمعناها الحقيقى والتى تقوم على مشاركة الجماهير الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وأنها أحد المداخل لتعلم الممارسة الديموقراطية حيث ينتج عن انخراط الأفراد فى منظمات ذات هياكل وأطر مستقرة محددة الهدف ومعتمدة على مبدأ التسيير الذاتى إيجاد المواطن العضوى الملتزم بقضايا الوطن، كما أنها تنمى القدرة على النقد والمساءلة لصانعى القرار أى أنها تخلق الظروف الدافعة للسلوك الديموقراطى. وكذلك فإن الممارسات الديموقراطية داخل

# المنظمات الأهلية فى مصر

التنظيمات لعمليات الترشيح والانتخاب من شأنها أن تؤدى إلى تنمية قدرات الفرد لممارستها داخل المؤسسات الحكومية كذلك التعود على الالتزام بنتائجها مثل تداول السلطة بطريق سلمى(٤).

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن المنظمات الأهلية فى مصر يمكنها أن تكون من الناحية الاقتصادية آلية لتخصيص وتوزيع الموارد بشكل أكثر عدالة، كما يمكنها أن تكون آلية سياسية بالمعنى الواسع لمفهوم السياسة، قادرة على التأثير فى توجهات وسياسات الدولة بما يتلاءم مع مصالح القوى الاجتماعية المختلفة.

## تعريف وتحديد ملامح المنظمات الأهلية:

رغم كثرة الكتابات والاهتمام المتزايد بقطاع المنظمات الأهلية على مستوى العالم إلا أنه مازالت هناك الصعوبات التى تقف فى طريق التطور النظرى لهذا القطاع. ومن هذه الصعوبات عدم وضوح المفاهيم المستعملة فى بحثه والتعريف به بالشكل الذى يبرز عناصره التى تختلف باختلاف الظروف والمجتمعات بحيث يمكن تقريبها وتوحيدها حتى يمكن تجنب الوقوع فى تعميمات خاطئة مما يجعل المقارنة بين مجتمع وآخر غير سليمة.

وتظهر المشكلة بداءة فى المسميات العديدة التى تطلق على هذا القطاع ففى دول الغرب مثلا: تسمى القطاع الثالث، The third sector، القطاع الخيرى philanthropy and charitable sector، القطاع المستقل lindependent sector القطاع التطوعى Voluntary sector، المنظمات الخاصة التطوعية private voluntary organizations "PVOs" القطاع المعفى من الضرائب Tax Exempted sector المنظمات غيرالحكومية «ويستعمل بكثرة فى العالم الثالث» Non- governmental organization NGOs" القطاع الاتحادى Associational sector، الاقتصاد الاجتماعى «يستعمل خاصة فى فرنسا» Social Economy، أو ـ كما نطلق عليه فى مصر والمنطقة العربية ـ القطاع الأهلى أو المنظمات الأهلية بمعنى الأشكال التنظيمية المقننة التى تتم من خلال المبادرات الأهلية أو الشعبية.

ورغم أن هذه المصطلحات كلها تعنى تقريبا القطاع نفسه إلا أنها تختلف باختلاف تركيز كل منها على جانب من الجوانب المميزة للتنظيمات المكونة له. فهناك بعض الملامح أو المميزات أو الشروط التى يجب توافرها أو غالبيتها حتى يمكن أن تعتبر المنظمة ضمن هذا القطاع. وتتلخص هذه الملامح فى التالى:

١ ـ أن تكون منظمة لها شكل مقنن يميزها عن أى تجمع مؤقت للأفراد، ولها لوائح منظمة لأعمالها.

٢ ـ أن تكون انعكاساً لرؤية شعبية تطوعية بحيث يتوافر فيها درجة معقولة من المشاركة التطوعية سواء فى شكل أنشطة أو أموال أو مشاركة فى الإدارة.

٣ ـ أن يتوافر للمنظمة قدر واضح من الاستقلال عن الحكومة، بحيث تملك القدرة على أن تحكم وتدار ذاتيًا وليس بقوة من خارجها. ويجب أن يتوفر هذا الشرط حتى وإن كانت المنظمة تحصل على دعم من الحكومة أو من قطاع الأعمال كما يحدث فى كثير من بلدان العالم.

٤ ـ ألا يكون هدف المنظمة هو تحقيق الربح، فإذا حققت أرباحًا من أنشطتها فيجب أن تذهب هذه الأرباح إلى الهدف الذى قامت من أجله المنظمة ولا يعود على أعضائها أو مجلس إدارتها.

ومن الملاحظ أن هذه الشروط قد لا تتوفر جميعها وبالقوة نفسها فى المنظمات الأهلية وذلك تبعًا لظروف كل مجتمع والمستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى وصل إليها. على أنه من المهم العمل على توافر هذه الشروط أو معظمها حتى يمكن لهذا القطاع القيام بالدور المنوط به.

## تصنيف المنظمات الأهلية:

ويمكن تصنيف المنظمات الأهلية بحسب نشاطها وأهدافها ومجال حركتها إلى أنواع عديدة بحسب معيار التصنيف المستعمل. وبالاعتماد على معيار أنواع النشاط ومجالاته يمكن أن نقسمها إلى ثلاثة أنواع رئيسية.

١ ـ الأول يشمل المنظمات التى تقوم بالأنشطة الخيرية philanthropy والرعاية الاجتماعية Social care بهدف مساعدة الفئات المحتاجة. وهذا النوع هو الأقدم تاريخيًا والأكثر شيوعًا على مستوى العالم.

٢ ـ الثانى ويشمل الأنشطة التنموية التى تهدف إلى إكساب الفرد والجماعات قدرة أكبر على الإنتاج وزيادة الدخل عن

# وإمكانيات التطوير

طريق التدريب والتعليم وتعظيم المهارات المكتسبة والتنظيم ومنح قروض المشروعات المدرة للدخل وكذلك المساعدة فى تسويق المنتجات وقد بدأ هذا النوع يحظى باهتمام متزايد فى مجتمعات العالم الثالث التى تعتبر التنمية هى التحدى الأساسى لها.

٣ ـ الثالث ويشمل المنظمات الأهلية التى تعنى بالدفاع عن حرية الرأى والحريات العامة وعن حق المواطنين فى المشاركة فى صنع القرارات، وتلك التى تتبنى قضايا الفئات المحرومة من الحقوق الأساسية كالتعليم والعمل وكذلك تلك التى تتبنى القضايا المتعلقة بالقضاء على التمييز ضد المرأة، كما تعنى بقضايا التحرر الوطنى والديموقراطى(٥). وتسمى فى هذه الحالة Advocacy NGOs.

على أنه يمكننا تصنيف المنظمات الأهلية بحسب المعيار الذى يضعها أكثر من غيره فى إطار استراتيجية التنمية الشاملة. وهو المعيار الذى يأخذ فى الاعتبار إمكانية تعبئة الجماهير واستنفار مبادراتها واستثمار طاقتها وتأهيلها وتدريبها على التعبير عن رؤيتها الأصلية لتطوير مجتمعها، وعلى الخروج بهذه الرؤية إلى حيز التنفيذ بالوسائل التى تراها هى ملائمة لظروفها وقدراتها ومصالحها. وبهذا المعيار تنقسم المنظمات الأهلية إلى نوعين:

١ ـ التنظيمات الأهلية القاعدية Grass -Root NGOs، وهى التنظيمات التى تنتظم فيها بالمبادرة الذاتية الفئات المستفيدة مباشرة كإطار لتحقيق أهداف حددوها بأنفسهم وبالوسائل التى يرونها ملائمة لواقعهم. وتضم هذه التنظيمات فى الغالب الأعم الجماهير التى انعزلت لأسباب اقتصادية واجتماعية وثقافية تاريخية عن المشاركة فى تسيير حياتها ومجتمعها واعتمدت على الدولة فى حل مشاكلها واكتفت بدور المستقبل للمساعدة. وقد أثبت هذا النوع من المنظمات نجاحًا كبيراً فى دول العالم الثالث فاستطاعت أن تكون أطراً ديناميكية لتنظيم الجماهير للمشاركة الفعالة فى العملية التنموية خاصة فى المناطق الريفية.

٢ ـ التنظيمات الأهلية المعاونة Pro-motional NGOs وهى التى تقوم على أساس العمل التطوعى لخدمة فئات غير أعضائها. وقد تكون منظمات وطنية أو أجنبية. وتقوم هذه المنظمات بتشجيع ومساعدة الفئات المستهدفة من نشاط المنظمة عن طريق توجيههم وتدريبهم على أنشطة لتحسين ظروفهم المعيشية إلى جانب مساعدة التنظيمات القاعدية ـ إذا وجدت ـ بالتوجيه والتدريب والتمويل. ورغم أهمية الدور الذى تقوم به المنظمات التطوعية المعاونة إلا أن جوهر التنمية الشاملة لا يتحقق بشكل حقيقى وفعال إلا إذا اتسع نطاق المنظمات القاعدية وفعاليتها بحيث ينتظم فيها غالبية الجماهير الفقيرة المعزولة عن العملية التنموية. ومن خلال هذه العملية التنظيمية ذات الوعى التراكمى يمكن لهذه الجماهير أن تتحول من متلقية سلبية للمساعدة والتوجيه إلى قوى فاعلة وإيجابية(٦).

## المنظمات الأهلية فى مصر

لقد ظهرت نزعة اهتمام المواطنين بمساعدة الفقراء منذ عصر الفراعنة وكانت المعابد تتطوع لرعاية الغرباء والمعوقين. كما ظهرهذا النظام فى العصور الوسطى مع ظهور نظام الطوائف بحيث تختص كل طائفة بأصحاب مهنة معينة ولكل طائفة شيخ يجمع المال من أعضاء الحرفة للإنفاق على المحتاجين منهم، وتعتبر هذه الروابط نماذج أولية للمنظمات الأهلية فى مصر(٧).

أما فى عهد مصر الحديثة والتى تؤرخ بعهد محمد على الذى فتح حياة جديدة لمصر ووضع سياسة للإصلاح تهدف إلى تكوين عنصر بشرى يكون عوناً فى تقدم المجتمع المصرى فبدأ بتدريب القادة من عنصر الشباب وأرسل البعثات إلى الخارج حتى صاروا بعد عودتهم رواداً فى نشر العلم والإصلاح. وقد أصبح لهم دور بعد ذلك فى إنشاء الجمعيات الأهلية (وهى التسمية التى تطلق على المنظمات الأهلية فى مصر) لتحقيق أهداف وطنية وثقافية تنويرية.

وتعتبر مصر أقدم دولة عربية فيما يتعلق بنشأة الجمعيات الأهلية. فقد بدأت منذ بداية القرن الماضى عن طريق الجاليات الأجنبية فتكونت الجمعية اليونانية الأولى فى الإسكندرية عام ١٨٢١ لرعاية أبناء الجالية، ثم أنشئت جمعية «معهد مصر» للبحث فى تاريخ الحضارة المصرية عام ١٨٥٩، وأنشئت جمعية المعارف عام ١٨٦٨ التى عنيت بالتأليف والطباعة والنشر، والجمعية

# المنظمات الأهلية فى مصر

الجغرافية عام ١٨٧٥ للعناية بالأبحاث الجغرافية والعلمية وتدوينها ونشرها، وكذلك الجمعية الخيرية الإسلامية الأولى عام ١٨٧٨ التى كان الدافع إلى إنشائها شعور علماء الدين وغيرهم بطغيان النفوذ الأجنبى فى البلاد وتدخل الأجانب فى شئونها واستئثارهم بالنواحى الاجتماعية والثقافية فيها وكان من أغراضها تأسيس المدارس الوطنية وإعانة الفقراء وهذه غير الجمعية الخيرية الإسلامية الحالية التى أسست عام ١٨٩٢ بدعوة من الإمام **محمد عبده** الذى اشترك مع الشيخ **رشيد رضا** فى إنشاء جمعية الدعوة والإرشاد لتكفل تحقيق أغراض اجتماعية تعليمية ومقاومة بعثات التبشير التى كان لها نشاط كبير فى ذلك الوقت. وشعر الأقباط المصريون بأهمية ذلك فأنشئوا جمعية التوفيق القبطية لرعاية الفقراء ونشر التعليم(٨). كما تكونت جمعية المساعى المشكورة القبطية فى عدة مناطق عام ١٨٩٠ وكانت تعمل من أجل بث الروح الوطنية ونبذ التعصب الدينى. وقد تزايد عدد الجمعيات الأهلية فى مصر وتصاعد نشاطها فى مواجهة الاحتلال المتحالف مع نظام الحكم، فامتد نشاطها لمواجهة الغزو الثقافى الاستعمارى إلى التعليم وتبنت إنشاء المدارس الأهلية ووصل عطاؤها إلى قمته بإنشاء الجامعة الأهلية عام ١٩٠٧، كما تأسست بعض الجمعيات النسائية. وقد كان لنشاط هذه الجمعيات التى قادها قادة الفكر وحاملو لواء الإصلاح أثر كبير فى تحريك الرأى العام وإيقاظ الوعى القومى والاجتماعى مما مهد للحركة الوطنية الإصلاحية الكبرى التى تمثلت فى ثورة ١٩١٩.

وبدأ العمل الأهلى فى الانتشار مع ثورة ١٩١٩ متأثراً بتطور الحياة السياسية والاجتماعية وتزايد الوعى القومى الاجتماعى وبالتغير فى النظرة إلى المرأة والتطور العلمى ومع تزايد السكان والمشاكل المصاحبة له. وفى عام ١٩٢٣ نص أول دستور للبلاد على حق المصريين فى تكوين الجمعيات والانضمام إليها مما ساعد على التوسع فيها. ثم أنشئت وزارة الشئون الاجتماعية عام ١٩٣٩ استجابة لما وصل إليه الوعى الاجتماعى من نضج. وكان لظهور الخدمة الاجتماعية كمهنة علمية وفن مدروس أثر بالغ على تشكيل العمل الاجتماعى تخطيطاً وتنفيذاً ليس فى مصر وحدها ولكن فى العالم العربى كله. ثم قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ على أساس فلسفة اجتماعية جديدة تدعو لتحقيق العدالة الاجتماعية وكان لذلك تأثير واضح على مسار الجمعيات والمؤسسات فاتسعت قاعدتها حتى وصلت إلى المناطق النائية واعتمدت عليها الدولة فى تنفيذ بعض برامجها الاجتماعية لقدرتها على الوصول إلى الجماهير.

ومع بدء التحول الاشتراكى ١٩٦١ وتنفيذ الخطة الخمسية الأولى للتنمية الاقتصادية ١٩٦٥ بدأ اشتراك الجمعيات فى تنفيذ مشروعات الخطة الاجتماعية كالوحدات الاجتماعية القروية والصحراوية، ودور الحضانة ومؤسسات رعاية الأحداث وضعاف العقول والمسنين والمتسولين والفتيات والقاصرات ومكاتب التوجية الأسرى. وقد كان للعمل الأهلى فى مصر بشكل عام محاولات رائدة سبقت الجهد الرسمى مثل مشروعات الإصلاح الاجتماعى فى الريف وكذلك استحداث خدمات جديدة مثل الدفاع الاجتماعى والأندية والمحلات الاجتماعية. وقد تميزت تلك الفترة أيضًا بتزايد مشاركة المرأة فى العمل التطوعى.

ولما اتجهت الدولة بعد حرب أكتوبر إلى تبنى سياسة الانفتاح الاقتصادى وإلى التخفيف من أعبائها، ومع زيادة الاهتمام الدولى بالمنظمات الأهلية تنامى الاهتمام بدور العمل الأهلى وخاصة الجمعيات الأهلية التى تقوم بجهود فى إطار الأهداف التنموية ويبرز فى هذا المجال مشروع الأسر المنتجة، وكذلك جمعيات التنمية المحلية التى انتشرت فى الريف بشكل خاص.

ويبلغ عدد الجمعيات الأهلية المسجلة فى وزارة الشئون حتى ٣٠/ ١٩٩١/٦ ١٣٢٣٩ جمعية منها ٩٢٠٧ جمعية بنسبة ٦٩.٦ ٪ تعمل فى الحضر و٣٥١٢ جمعية بنسبة ٢٦,٥ ٪ تعمل فى الريف، ٥٢٠ جمعية بنسبة ٣,٨ ٪ تعمل فى المناطق الصحراوية المستحدثة. وتستأثر القاهرة بعدد ٣٤٠٥ جمعية بنسبة ٢٥,٧ ٪ ثم الجيزة ٩٨٣ جمعية بنسبة ٧,٤٪ ثم تليها الإسكندرية ٩٢٣ جمعية بنسبة ٧٪ ثم الشرقية ٧٦٥ جمعية بنسبة ٥,٨ ٪ وتقل النسب عن ذلك فى بقية المحافظات. وإن كانت أقل المحافظات حظاً هى المحافظات الصحراوية والحدودية حيث تبلغ نسبة مجموع الجمعيات فى محافظات البحر الأحمر والوادى الجديد ومطروح وشمال وجنوب سيناء ٣٪ من إجمالى الجمعيات على مستوى الجمهورية(٩). ويلاحظ بالنسبة

للتوزيع الجغرافى للجمعيات أن هناك علاقة تناسب طردى مع المستوى الثقافى والاجتماعى حيث يرتفع عدد الجمعيات فى الحضر وخاصة المدن الكبرى أكثر من الريف والمناطق الصحراوية التى تعتبر أكثر حاجة للمساعدة، كما أن استيعاب الريف فى العملية التنموية يمثل أهمية قصوى خاصة وأن القطاع الريفى مازال هو الغالب فى المجتمع المصرى، ولذلك يجب أن يكون من أهداف تطوير العمل الأهلى التنموية العمل على إزالة عدم التكافؤ بين الريف والمدينة وذلك باعتباره آلية لتخصيص وتوزيع الموارد.

ورغم تعدد أنشطة الجمعيات الأهلية فإنها تصنف فى سجلات وزارة الشئون الاجتماعية تحت نوعين أساسيين فقط هما:

١ ـ جمعيات الرعاية Social care associations ويقدر حجمها الكلى بعدد ٩٨٠٩ جمعية أى حوالى ٧٤٪ من إجمالى الجمعيات، وتعرف بأنها الجمعيات التى تعمل فى ميدان واحد أو أكثرمن ميادين الرعاية طبقًا للائحة المشهرة بها. ويفسر ارتفاع نسبة هذا النوع بأنه الأقدم تاريخيًا والأوسع انتشارًا.

٢ ـ جمعيات التنمية Development Associations ويبلغ عددها٣٤٣٠جمعية أى حوالى ٢٦ ٪ من إجمالى الجمعيات. وتعمل هذه الجمعيات أساسًا فى مجال تنمية المجتمعات المحلية تحت اسم جمعيات تنمية المجتمعات المحلية com-munity development Associations CDAs وقد أنشئت منذ منتصف الستينيات كتعبير عن رؤية الدولة لأهمية التنمية المحلية عن طريق تنظيمات نابعة من المجتمع المحلى وبالتالى أكثر وعيًا وقدرة على رؤية الاحتياجات والمشكلات وعلى وضع الحلول المتلائمة مع البيئة المحلية. وتعمل هذه الجمعيات من منطلق التنمية بمعناها الشامل أى اقتصاديا واجتماعيًا وثقافيًا ولذلك فهى متعددة الأهداف وتتوجه بعملها إلى كل فئات المجتمع المحلى بهدف تشجيعه على المشاركة فى العملية التنموية ولذلك فهى تسعى إلى تطوير قدرات الأفراد الإنتاجية عن طريق التعليم والتدريب على المشروعات المولدة للدخل.

ويعتبر هذا النوع هو الأقرب للمنظمات الأهلية القاعدية Grass-root Ngos إلا أنها تحتاج إلى بعض التطوير من الناحية التنظيمية ومن ناحية تعظيم القدرة على جذب المواطنين للمشاركة، خاصة وأنها منتشرة بالفعل فى الريف المصرى. ولذلك يمكن من خلالها تشجيع مشاركة الفئات المهمشة ومن أهمها المرأة فى الريف والمناطق الحضرية الفقيرة.

ويوضح الجدول رقم (١) التوزيع الجغرافى لهذين النوعين من الجمعيات(١٠).

| المناطق | جمعيات الرعاية | جمعيات التنمية |
|---|---|---|
| حضر | ٪٨٢ | ٪٣٣,٥ |
| ريف | ٪١٥ | ٪٥٩,٥ |
| صحراوى مستحدث | ٪٣ | ٪٧ |

ويلاحظ من هذه البيانات تركز جمعيات الرعاية فى الحضر بشكل واضح. وقد يعود ذلك إلى النشأة التاريخية للجمعيات وقد بدأت لدوافع خيرية ومساعدة ورعاية الفقراء من قبل أفراد من الطبقات الميسورة الذين كانوا يعيشون غالبًا فى المناطق الحضرية. على أنه فى مقابل ذلك ترتفع نسبة جمعيات التنمية فى المناطق الريفية عنها فى الحضرية. أما المجتمعات الصحراوية المستحدثة فمازال نصيبها من الجمعيات عموماً ضئيلا نسبيًا. ولعل غياب العدالة فى توزيع الجمعيات الأهلية الجغرافى يلفت النظر إلى أهمية تشجيع إنشاء الجمعيات فى المناطق المحرومة خاصة مع تزايد الدور التنموى الذى يمكن أن تقوم به هذه الجمعيات بما يلائم المجتمعات المحلية.

أما عن ميادين عمل الجمعيات الأهلية فقد صدر القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة دون أن يحدد ميادين عمل الجمعيات إلى أن صدر قرار رئيس الجمهورية رقم ٩٣٢ لسنة ١٩٦٦ باللائحة التنفيذية للقانون متضمنا فى مادته الأولى الميادين التى تعمل فيها الجمعيات والمؤسسات الخاصة والتى بلغت سبعة ميادين، ثم صدر قرار رئيس الجمهورية رقم ٢٣٤ لسنة ١٩٦٧ بتعديل بعض أحكام القرار الجمهورى بإضافة فقرة تجيز لوزير الشئون الاجتماعية أن يضيف بقرار منه ميادين عمل جديدة للجمعيات والمؤسسات الخاصة، ولا يجوز للجمعية أن تعمل فى أكثر من ميدان واحد رئيسى إلا بعد أخذ رأى الاتحاد المختص وموافقة مجلس

# المنظمات الأهلية فى مصر

المحافظة وقد أضيفت بعض الميادين بناء على هذا التعديل فوصل عدد الميادين إلى ١٣ مجالا، وقد أضيف إليها حديثا أربعة مجالات من أهمها مجال البيئة. ويفصل الجدول التالى توزيع الجمعيات بحسب ميادين العمل.

جدول (٢) توزيع الجمعيات بحسب ميادين العمل (١١)

| م | ميدان العمل | جمعيات تعمل فى ميدان واحد | جمعيات تعمل فى أكثر من ميدان |
|---|---|---|---|
| ١ | رعاية الطفولة والأمومة | ٢٥١ | ١٠٩٧ |
| ٢ | رعاية الأسرة | ٢٠٨ | ٩٨١ |
| ٣ | مساعدات اجتماعية | ٣٠١٤ | ٢٩٠٧ |
| ٤ | رعاية شيخوخة | ٥٣ | ٦٦ |
| ٥ | رعاية فئات خاصة ومعوقين | ١٥٠ | ٩٤ |
| ٦ | خدمات ثقافية وعلمية ودينية | ٢٥٤٢ | ٢٨٥٣ |
| ٧ | تنظيم الأسرة | ٦٣ | ٨٠ |
| ٨ | الدفاع الاجتماعى | ٣٢ | ٣٢ |
| ٩ | رعاية المسجونين وأسرهم | ١٥ | ١٣ |
| ١٠ | تنمية المجتمعات المحلية | ٣٤٣٠ | ١٣٨ |
| ١١ | الصداقة بين الشعوب | ٥٣ | — |
| ١٢ | النشاط الأدبى | ٣٦ | ٢٣ |
| ١٣ | الإدارة والتنظيم | ٩ | ١٣ |

ويلاحظ أن هذه الميادين قد حددت على سبيل الحصر على أساس أن يعمل كل ميدان على تحقيق هدف معين عن طريق تقديم الخدمات والأنشطة لتحقيق هذا الهدف، وقد روعى التقليل بقدر الإمكان من عدد ميادين العمل حتى يسهل وضع سياسة كل ميدان وتحديد برامجه.

وقد أخذ بمبدأ التخصص الذى يقضى بعدم جواز عمل إحدى الجمعيات فى أكثر من ميدان واحد إلا بعد التحقق من توافر الشروط التالية:

أ ـ حاجة البيئة الموجودة بها الجمعية لخدمات ميدان العمل الجديد.

ب ـ قدرة الجمعية فنياً وإدارياً ومالياً على تحقيق الخدمات الجديدة.

جـ ـ الحصول على موافقة مديرية الشئون الاجتماعية المختصة والاتحاد المختص.

وبعد تحديد ميادين عمل الجمعيات تم إنشاء اتحادات نوعية تختص بميادين العمل المذكورة آنفًا. ويعمل الاتحاد النوعى على مستوى الجمهورية، ويختص بتخطيط برامج الرعاية الاجتماعية فى ميدان العمل المتصل بأغراض الاتحاد وذلك فى حدود سياسة الدولة، كما يقوم بإجراء البحوث المتصلة بميدان العمل ونشرها بين الجمعيات والمؤسسات الأعضاء وكذلك تنظيم البرامج وتنسيق الجهود التى تقوم بها الجمعيات الأعضاء، كما يقوم الاتحاد بوضع برامج الإعداد الفنى والإدارى لأعضاء مجالس إدارات الجمعيات والمؤسسات وموظفيها، إلى جانب تقييم جهود الجمعيات الأعضاء وتقديم المعونة الفنية لها. وقد تم حتى الآن إنشاء سبعة اتحادات نوعية هى:

١ ـ الاتحاد النوعى لهيئات الأسرة والطفولة.

٢ـ الاتحاد النوعى للخدمات الثقافية والعلمية والدينية.

٣ ـ الاتحاد النوعى لرعاية المعوقين والفئات الخاصة.

٤ ـ الاتحاد النوعى للمساعدات الاجتماعية.

٥ ـ الاتحاد النوعى لرعاية المسجونين

٦ ـ الاتحاد النوعى لتنمية المجتمعات المحلية.

٧ ـ الاتحاد النوعى للتنظيم والإدارة.

وإلى جانب الاتحادات النوعية هناك اتحادات إقليمية للجمعيات على مستوى جميع المحافظات، كذلك هناك الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة(١٢). الذى تمثل فيه الاتحادات الإقليمية ويقوم بالتخطيط والإشراف على الجمعيات الأهلية ويدير هذا الاتحاد مجلس إدارة يرأسه وزير الشئون الاجتماعية. على أنه قد تم أخيراً تعديل جزئى للقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ يعيد تشكيل الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة وبمقتضى هذا التعديل تلغى المادة التى تنص على رئاسة وزير الشئون الاجتماعية للاتحاد وبناء على ذلك فقد عينت الحكومة رئيسا للاتحاد ومجلسا لإدارته من الشخصيات العامةالمهتمة بالعمل الأهلى.

وإلى جانب الأنواع المذكورة للجمعيات الأهلية هناك الجمعيات المركزية ذات الصفة العامة ويبلغ عددها فى مصر حوالى ١٩٣ جمعية، وهى التى يمتد نشاطها لجميع أنحاء الجمهورية، كما أن إعطاءها الصفة العامة يعطيها الحق فى أن تسند إليها وزارة الشئون الاجتماعية مهمة تنفيذ مشروعات حكومية، ويكون لها فى هذه الحالة ميزانية خاصة يشرف على العمل فيها متخصصون فنيون مما يزيد من فاعليتها وقدرتها على الأداء.

## إسهامات الجمعيات الاهلية فى مصر:

رغم المشاكل التى تعوق انطلاقة العمل الأهلى فى مصر كآلية لتحقيق التنمية الشاملة والتى سوف نتعرض لها فيما بعد إلا أن كبر حجم هذه الجمعيات

# وإمكانيات التطوير

وتزايد نشاطها فى الآونة الأخيرة قد جعل لها دوراً محسوساً تتزايد أهميته يوما بعد يوم.

ففى مجال الخدمات الصحية يقوم عديد من الجمعيات الأهلية بدور نشط فى مجال الرعاية الصحية العلاجية والوقائية بما فى ذلك التعليم الصحى والتغذية وتنظيم الأسرة، ونظراً لارتفاع تكلفة الرعاية الصحية الخاصة وانخفاض نوعية الخدمات الصحية التى تقدمها المستشفيات الحكومية فقد تزايد الطلب على الخدمات الطبية المنخفضة التكاليف التى تقدمها الجمعيات الأهلية، ليس من قبل الفقراء فقط ولكن أيضًا من جانب الأسر متوسطة الدخل والأسر منخفضة الدخل، على أن الدور الذى تلعبه الجمعيات الأهلية فى مجال الرعاية الصحية الوقائية - على أهميته - مازال أقل بكثير من الدور الذى تقوم به فى مجال الصحة العلاجية.

وبالنسبة للتعليم تقوم الجمعيات الأهلية فى مصر بدور نشط للغاية فى مجال محو الأمية وقد وسع عديد منها مجال الخدمات لتشمل برامج للدروس الخصوصية للتلاميذ بأسعار رمزية. كما يظهر نشاط الجمعيات الأهلية أيضًا فى مجال تعليم الأطفال فى مرحلة ما قبل المدرسة، وهناك كثير من الجمعيات التى تنظم حضانات لأولاد النساء العاملات.

كذلك تقوم كثير من الجمعيات الأهلية بنشاط بارز فى مجال تنفيذ مشاريع للبنية الأساسية مثل شبكات بسيطة لمياه الشرب والصرف الصحى ورصف الطرق. وقد نجحت بعض هذه الجمعيات نجاحًا كبيراً فى تعبئة موارد المجتمع المحلى من أجل هذه الأغراض. وتزداد أهمية هذا النوع من النشاط فى ظل سياسة الإصلاح الاقتصادى عند تناقص الموارد الحكومية المخصصة للخدمات نتيجة لهذه السياسة.

وتقوم بعض الجمعيات، خاصة الموجودة فى الريف والمناطق الحضرية الفقيرة بتنظيم منح القروض للمستفيدين لإقامة مشروعات وأنشطة مدرة للدخل، وقد ساعد على ذلك وجود اعتمادات مالية من الوكالات الدولية والمنظمات الأجنبية مخصصة لهذه الأغراض، وتفضل الجهات المانحة تنفيذ مشروعاتها عن طريق الجمعيات الأهلية لقربها من البيئة المحلية وقدرتها على التحرك بين الجماهير المستفيدة(١٣).

وقد نشطت أيضًا فى الفترة الأخيرة جمعيات لها أهداف ثقافية وفكرية تهدف إلى رفع مستوى وعى المواطنين بحقوقهم وتقدم رؤى تنموية جديدة، وتساهم فى ترسيخ أسس الديمقراطية وحقوق الإنسان. كما لوحظ فى الفترة نفسها أيضا انتشار الجمعيات ذات الطابع الدينى التى تقدم كثيراً من الخدمات الاجتماعية التى تراجع فيها دور الدولة وخاصة فى مجالى الصحة والتعليم. وقد تغلغلت بعض تيارات الإسلام السياسى فى هذه الجمعيات واتخذت منها قنوات لأنشطتها السياسية من خلال تقديم هذه الخدمات.

**المرأة والعمل الأهلى فى مصر:**

إن الحديث عن دور المرأة فى العمل الأهلى فى مصر يواجه بمشكلتين:

١ - الأولى هى ندرة البيانات والإحصاءات الخاصة بنشاط المرأة فى هذا المجال، خاصة وأن القرارات الجمهورية والوزارية التى حددت مجالات عمل المنظمات الأهلية لم تورد أى مجال يختص مباشرة بالمرأة أو الأنشطة النسائية ومن ثم فإن كل الجمعيات النسائية المعروفة تدخل تحت بند جمعيات الرعاية أو التنمية، كما تندر البيانات الخاصة بمدى مشاركة المرأة فى هذه الجمعيات. ورغم أن كثيرا من المجالات تشمل المرأة ضمن الفئات المستفيدة مثل رعاية الأسرة والطفولة، والمساعدات الاجتماعية والشيخوخة. الخ إلا أن عدم التخصيص الواضح للمجالات الخاصة بالمرأة يعتبر مؤشرًا عن عدم وعى واضعى السياسات الاجتماعية بأهمية التعامل الواضح والصريح مع المرأة كمكون أساسى فى الخطط والسياسات والبرامج الاقتصادية والاجتماعية ومن ثم توفير بيانات خاصة بها، ويدعو ذلك إلى التأكيد على أهمية إدخال المرأة كعنصر أساسى فى استراتيجيات وخطط التنمية Gender mainstreaming إذا كان الهدف هو تحقيق التنمية الشاملة.

٢ - أما الصعوبة الثانية هى أنه لا يوجد تعريف واضح لما يمكن اعتباره جمعية نسائية، فهل يقصد بها الجمعيات التى تنشئها نساء وتتكون منهن مجالس إداراتها دون مشاركة من الجنس

الآخر..؟ أم أنها الجمعيات التى تقدم خدماتها أساساً لفئات من النساء؟ أم أنها الجمعيات التى يعبراسمها عن نسائيتها أو تلك التى تعلن أن هدفها هو العمل على تطوير وضع المرأة وتبنى قضاياها من أجل تحقيق المساواة فى الفرص المجتمعية بينها وبين الرجل؟ وفى حديث مع مدير عام الاتحاد العام للجمعيات (يناير ١٩٩٤) ذكر أنه لايوجد تعريف رسمى للجمعيات النسائية، ولكن درج العمل على اعتبارها الجمعية التى تؤسسها مجموعة من السيدات وتكون مجالس إداراتها من السيدات فقط وأغراضها الرئيسية هى النهوض بالمرأة بشكل عام سواء كانت عاملة أو غير عاملة وفى مختلف الفئات العمرية والاقتصادية والاجتماعية ويمكن أن تخدم غرضاً واحداً أو عدة أغراض وكذلك الجمعيات التى تختار عند التسجيل أن تسمى نفسها جمعية نسائية. وبمقتضى هذا التعريف يرى أن هناك حوالى ٢٠٠ جمعية أهلية نسائية فى مصر.

ورغم ذلك فإن هذه التساؤلات كلها توضح أهمية العمل على إيجاد تعريف واضح لما يمكن اعتباره منظمة أهلية نسائية والمعايير المناسبة لتحديد ذلك. ولا يقلل ذلك من الأهمية القصوى لمشاركة المرأة فى المنظمات الأهلية التى تهدف إلى خدمة المجتمع ككل، ولكن لا شك أن هناك حاجة لوجود تنظيمات أهلية تتبنى القضايا التى تعبر عن خصوصية وضع المرأة ومشاكلها التى ترتبت على تراكم أوضاع تاريخية وثقافية واقتصادية معينة. ولا شك أن وجود تعريف واضح لما يمكن اعتباره جمعية نسائية. سوف يسهل عملية جمع البيانات عنها ومعرفة أوضاعها ومشاكلها ومن ثم الوسائل والآليات اللازمة لتمكينها من القيام بدورها بشكل فعال مع إمكانية التنسيق بين هذه الجمعيات على مستويات كثيرة.

ويرجع تاريخ العمل الأهلى النسائى إلى أوائل هذ القرن مع تصاعد الحركة الوطنية التى شاركت فيها المرأة وكذلك مع ظهور الأفكار التنويرية التى دعت إلى تحرير المرأة وإعطائها فرصاً أكبر للمشاركة الاجتماعية والاقتصادية. وأدى ذلك إلى إنشاء مبرة **محمد على** عام ١٩٠٩ بواسطة **هدى شعراوى** ومجموعة من النساء المصريات ثم تلاها جمعية خريجات الكلية الأمريكية للبنات فى القاهرة ١٩١١ وجمعية المرأة الجديدة ١٩١٩ ونادى سيدات القاهرة ١٩٣٤ وجمعية تحسين الصحة عام ١٩٣٦ ولجنة الهلال الأحمر ١٩٣٩ ومبرة التحرير ١٩٤٢، وتوالى بعد ذلك إنشاء عديد من الجمعيات النسائية كما شاركت المرأة فى تكوين لجان نسائية فى جمعيات أخرى. هذا إلى جانب مشاركة المرأة فى الجمعيات الأهلية العديدة مع الرجل.

وقد أثرت البداية التاريخية للعمل الأهلى التى قامت على أساس فعل الخير وكذلك نتيجة للطبيعة التطوعية لهذا القطاع تأثيرا أدى إلى أن مشاركة المرأة فى هذا النشاط غالبًا ما تأتى من فئات وطبقات اجتماعية ميسورة ممن يملكن الفائض من الوقت والمال اللازم للمشاركة التطوعية، وكذلك فغالبيتهن ممن ينتمين إلى الحضر، يعنى ذلك استبعاد نساء من مناطق وطبقات أخرى أكثر اتساعًا ومحورية من المشاركة فى النشاط الأهلى[١٤]، كما ينعكس ذلك على صياغة مضمون النشاط النسائى الأهلى فى إطار أنساق فكرية وقيمية غير ممثلة لجماهير النساء ممن يجب إدماجهن فى العملية التنموية. ويؤدى ذلك إلى أن العمل النسائى بظروفه الحالية مازال قاصراً عن أن يكون فاعلا فى التنمية الشاملة، حيث لم تصل المنظمات النسائية الأهلية إلى القاعدة النسائية لتستوعب تنظيمياً النساء الفقيرات فى الريف والحضر وهن الأكثر عدداً وحاجة. خاصة وأنه إذا كان للتنظيمات النسائية الأهلية أن تلعب دوراً إيجابياً فى التنمية فيجب التركيز على تعبئة النساء فى الريف والحضر على مستوى القاعدة Grass-Root حيث إنه رغم أن المرأة تعمل كثيراً فى تلك المناطق إلا أن غياب التنظيم والتدريب على مواجهة المشكلات يهدر كثيراً من إمكاناتها وقدراتها على الرؤية الكلية وبالتالى يضعف قدرتها على المشاركة الكاملة التى تصل إلى مركز صناعة القرار. إن التنظيمات الأهلية النسائية فى مصر يمكن أن تكون باختصارالمصنع الذى تتحول فيه المادة النسائية الخام إلى وسيلة من وسائل الإنتاج[١٥].

ورغم مساهمة المرأة المصرية فى الجمعيات الأهلية منذ وقت طويل إلا أن عملها التطوعى مازال أقل بكثير من الرجل كما يوضح الجدول التالى:

جدول (٣) أعضاء الجمعيات وأعضاء مجالس الإدارة بحسب النوع[١٦].

| مجال النشاط | عدد الجمعيات | عدد الأعضاء | | | عدد أعضاء مجلس الإدارة | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | ذكور | إناث | الجملة | ذكور | إناث | الجملة |
| رعاية الأمومة والطفولة | ١٧٤ | ٢٦٨٣١ | ٩٦٢٧ | ٣٦٤٥٨ | ١١٢٦ | ٦٢٠ | ١٧٤٦ |
| رعاية وتنظيم الأسرة | ١٠٨ | ١١٥٧٦ | ٨٠٤٤ | ١٩٦٢٠ | ٧٨٧ | ٤٣٨ | ١٢٢٥ |
| مساعدات اجتماعية | ٢٥٩ | ٦٢١٦٨ | ١٤٠٤٤ | ٧٦٢١٢ | ٢٥٨١ | ٣٠٥ | ٢٨٨٦ |
| رعاية الفئات الخاصة والمعوقين | ٧٢ | ٤٣٠٤ | ١١١١ | ٥٤١٥ | ٥٣٨ | ١٣٠ | ٦٦٨ |
| الخدمات الثقافية والعلمية والدينية | ٢٣٠ | ٥٠٠٤٠ | ١١٤٣٩ | ٦١٤٧٩ | ٢٢٧٨ | ١٧٤ | ٢٤٥٢ |
| الجمعيات التى تزاول أكثر من نشاط | ٢٤١ | ٧٥٩٩٣ | ٢٢٥٦٨ | ٩٨٥٦١ | ١٩٨٩ | ٤٨٨ | ٢٤٧٧ |
| الجملة | ١٠٨٤ | ٢٣٠٩١٢ | ٦٦٨٣٣ | ٢٩٧٧٤٥ | ٩٢٩٩ | ٢١٥٥ | ١١٤٥٤ |

يتبين من الجدول أن عدد الإناث الأعضاء فى هذه العينة من الجمعيات قد بلغ ٦٦٨٣٣ بنسبة ٢٢,٤ ٪ من جملة الأعضاء فى حين بلغت عضوية الذكور ٢٣٠٩١٢ بنسبة ٧٧,٦ ٪ مما يوضح الفارق الكبير فى النشاط بين الجنسين. ويزيد الفارق إذا نظرنا إلى عضوية مجلس الإدارة فيصل عدد الإناث إلى ٢١٥٥ بنسبة ١٨,٨ ٪ فى حين يصل عدد الذكور الأعضاء فى مجلس الإدارة إلى ٩٢٩٩ بنسبة ٨١,٢ ٪ ويوضح ذلك أن نسبة أقل من النساء تصل إلى المراكز القيادية فى تلك الجمعيات.

كما يتضح زيادة هذه الفروق بشكل واضح بالنسبة لجمعيات المساعدات الاجتماعية التى بلغت نسبة عضوية الذكور فيها ٨١,٥ ٪ والإناث ١٨,٥ ٪ كما زاد الفارق كذلك بالنسبة لعضوية مجلس الإدارة فبلغت نسبة عضوية الذكور فى هذا المجال ٨٩,٤ ٪ فى حين بلغت عضوية مجلس الإدارة للإناث ١٠,٦ ٪ وكذلك بالنسبة لجمعيات الخدمات الثقافية والعلمية والدينية فقد بلغت عضوية الذكور فيها ٨١,٤ ٪ والإناث ١٨,٦ ٪ أما بالنسبة لعضوية مجلس الإدارة فقد وصل الفرق إلى أعلى مستوى حيث كانت عضوية الذكور ٩٣ ٪ والإناث ٧ ٪ فقط.

كما يلاحظ أيضًا أن الجمعيات المتضمنة فى هذه الإحصائيات لم تشمل جمعيات التنمية التى توجد معظمها فى المناطق الريفية والتى تتدنى فيها المشاركة النسائية بشكل واضح. مما كان سيدعم هذه النتائج بشكل أوضح.

وقد يفسر هذا الفرق فى معدل المشاركة فى النشاط الأهلى بأنه انعكاس للفرق بين مساهمة الإناث والذكور فى النشاط الاقتصادى والسياسى الذى هو بالتالى تعبير عن وضع المرأة فى المجتمع الذى يتسم بوجود أشكال عديدة من التمييز ضد المرأة والتى تعتبر من المعوقات الأساسية أمام مشاركتها الكاملة أى تنمية المجتمع وتطويره.

وقد يساهم فى هذا الوضع أيضاً عدم وجود معلومات كافية من العمل الأهلى لدى النساء مما يزيد من وعيهن ورغبتهن فى المشاركة. كما أن تحمل النساء بأعباء المنزل ورعاية الأطفال قد لا تترك لهن فائضًا من الوقت لهذه المشاركة ولذلك يلاحظ زيادة مشاركة النساء فى الجمعيات الأهلية فى سن متأخرة نسبيًا بعد الانتهاء من تربية الأطفال. كما أن ازدياد دخول المرأة إلى سوق العمل قد ضاعف من أعبائها خاصة فى إطار نظام للقيم لا يشجع الرجل على مشاركتها هذه المسئوليات مما أدى إلى صعوبة اشتراكها فى أية أنشطة خارج مسئولياتها الأساسية. هذا إلى جانب أنه فى كثير من المناطق الريفية تمنع التقاليد والعادات المرأة من

الخروج من المنزل لأسباب خارجة عما تستلزمه ضروريات واجباتها كزوجة وأم. كل هذه الأسباب مجتمعة تؤثر على مشاركة المرأة الفعالة فى العمل الأهلى.

كما يلاحظ فيما يتعلق بالأنشطة التى تقدمها الجمعيات الأهلية لفئات النساء أنها ترتبط بشكل واضح بالمفهوم المجتمعى السائد لدور المرأة كزوجة وربة منزل، ولذلك فمعظم أنشطة العمل الأهلى النسائى تدور حول الأنشطة المنزلية أو النسوية التقليدية مثل التطريز والخياطة أو حول مجالات الرعاية الاجتماعية باعتبار أن المرأة مخلوق رقيق وعاطفى وغير ذلك من الصفات التى يسبغونها عليها تحت ما يسمى «بطبيعة المرأة» وليس ذلك فى الواقع إلا إخضاعا للمرأة للتقسيم التقليدى للعمل على أساس الجنس، وذلك بدلا من تطوير قدراتها وتدريبها على الأعمال المنتجة التى تساعد على إدماجها فى خطط التنمية.

على أنه من الأمانة أن ننوه هنا أنه فى السنوات الأخيرة قد ظهرت مجالات تنظيمية نسائية غير حكومية من نساء وفتيات واعيات بالدور الحقيقى الذى يجب أن تقوم به المرأة فى مصر وبالمعوقات التى تواجهها. وتقوم هذه المنظمات بأنشطة عديدة وسط نساء الحضر الفقير لتوعيتهن بحقوقهن، كما تقوم أيضًا بأنشطة ثقافية تتضمن القيام بدراسة مشكلات المرأة والبحث عن الحلول الجذرية لها كما أن هناك عدداً من الجمعيات النشيطة التى تقوم بمشروعات من أجل تعظيم قدرات المرأة ـ Empowerment الجسمانية بزيادة وعيها الصحى والعقلى عن طريق التعليم الذى يعتمد على التفكير الناقد، كما تقوم بتوعيتها بحقوقها القانونية.

وتقوم هذه الجمعيات ببرامج لتغيير العلاقات داخل الأسرة بشكل يؤدى إلى مشاركة أعضاء الأسرة فى اتخاذ القرارات. كما تقوم أيضًا بتنفيذ مشروعاتها عن طريق تنظيم الفئات المستفيدة فى لجان على مستوى الأحياء وعلى مستوى الشوارع تشارك فيها المرأة. وتقوم هذه اللجان بتحديد احتياجات ومشاكل المنطقة ووضع الحلول لها ثم تقوم بتنفيذها بمساعدة هذه الجمعيات. وقد أثبت هذا الفكر والعمل التنظيمى ـ على أضيق المستويات المحلية ـ نجاحاً كبيراً فى إمكانية تعبئة الجماهير وحثها على المشاركة(١٧) إلا أن هذه المحاولات مازال تأثيرها محدوداً حيث إنها جهود متفرقة لا يجمعها شكل تنسيقى فعال حيث لا يوجد حتى الآن تنظيم نسائى عام يجمع التنظيمات النسائية المتفرقة ويتبنى قضايا المرأة المصرية فى الحضر والريف لإزالة كل أشكال التمييز ضدها. ويواجه الهجمات الرجعية ضد تطورها وتعظيم قدراتها على المشاركة الحقيقية فى صنع التنمية. لقد استطاعت الاتحادات والمنظمات النسائية فى أنحاء كثيرة من العالم أن تفرض كثيراً من القضايا الحساسة بالنسبة للمرأة على المستويات القومية والدولية خاصة بالنسبة لقضايا الصحة والسكان والبيئة وحقوق المرأة فى هذه المجالات، وقد ظلت هذه القضايا مدفونة لفترات طويلة تحت تأثير الضغوط الثقافية والسياسية حتى زادت قوة التنظيمات الأهلية النسائية وقدراتها على فرض هذه القضايا. ولذلك فإن هدف إنشاء اتحاد نسائى مصرى يعتبر من الأهداف الملحة فى المرحلة القادمة.

**معوقات تطوير أداء المنظمات الأهلية:**

نعرض فى هذا الجزء لبعض المشكلات والمعوقات التى تعوق تطوير المنظمات الأهلية بالشكل الذى يجعلها قطاعاً قوياً وفعالا بحيث يمكن أن تصبح آلية أساسية لتحقيق التنمية عن طريق تعبئة الموارد المادية والبشرية وتعظيم مشاركة المواطنين. إن هذا الدور قد أصبح ضرورة لايمكن تجاهلها خاصة فى إطار سياسة التحرير الاقتصادى والتعددية السياسية ومع انتشار الدعوة إلى الديمقراطية التى تعتبر المنظمات الأهلية هى القنوات الشعبية الحقيقية لممارستها.

**أولاً: التنظيم التشريعى للمنظمات الأهلية:**

بعد أن نص دستور ١٩٢٣ على حرية المواطنين فى تكوين جمعيات ينظمها القانون لم يصدر قانون خاص بذلك. حتى نظمت مواد القانون المدنى من ٥٤ ـ ٨٠ قواعد إنشاء وتنظيم الجمعيات. وقد أعطت المواطنين الحق فى إنشاء الجمعيات والاعتراف بها بمجرد إشهارها وعلم الجهات الإدارية بنشاطها، ولم يفرض القانون أية قيود إلا فيما يتعلق بحظر استخدام العنف أو تكوين جمعيات ذات طابع عسكرى، وكذلك نظم القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٤٥ أنشطة الجمعيات والمؤسسات الخيرية التى

## وإمكانيات التطوير

تعتمد على التبرعات فأعطى السلطة القضائية حق الرقابة عليها وحلها ومصادرة أصولها إذا خالفت القانون.

فلما قامت ثورة ١٩٥٢ وألغت التعددية الحزبية وانتقلت الدولة إلى مرحلة التنظيم السياسى الواحد ألغت مواد القانون المدنى المنظمة للجمعيات واستبدلت بها القرار الجمهورى رقم ٣٨٤ لسنة ١٩٥٦ الذى حل جميع الجمعيات الموجودة وتم تعديل نظمها على أن تعيد إشهار نفسها من جديد طبقا للقرار الجمهورى وحرم من حق التأسيس أو المشاركة فيها الأشخاص المحرومين من الحقوق السياسية واعتبرت أية مخالفة لهذا القانون جريمة تخضع لقانون العقوبات[١٨] وأخضع هذا القرار الجمعيات الأهلية والمؤسسات الخاصة لرقابة وإشراف الجهة الإدارية.

وحينما بدأت مرحلة التحول الاشتراكى بصدور الميثاق الوطنى عام ١٩٦١ رأت الحكومة أن «الرعاية الاجتماعية لم تعد إحساناً أو تفضلاً فى مجتمعنا الاشتراكى الذى يقوم على الكفاية والعدل وتكافؤ الفرص، ومن ثم كان من الواجب أن تخضع الجهود التى تبذل فى ميدان الخدمة الاجتماعية لتخطيط سليم فى إطار خطة عامة شاملة تشرف عليها الدولة وتوجهها وتراقب تنفيذها»[١٩]. وروعى فى أحكام هذا القانون «أن تتمشى أحكام هذه الجمعيات والمؤسسات الخاصة مع تطور أهداف الثورة الاجتماعية وبناء المجتمع الاشتراكى»[٢٠].

ويعرف القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ فى مادته الأولى الجمعية بأنها مجموعة من الأشخاص (قد تكون اعتبارية) لا تقل عن عشرة أشخاص تهدف إلى تحقيق غرض غير الحصول على ربح مادى، وتنص المادة الثانية من القانون على ألا يكون هدف الجمعية متعارضاً مع الصالح العام. ويشترط القانون إخطار السلطة الإدارية مسبقًا بتكوين الجمعية بالشروط المنصوص عليها (م ٣) والحصول على موافقتها وترخيصها وشهرها كشرط أساسى لقيام الجمعية بمباشرة نشاطها مما يختلف مع الوضع فى القانون المدنى المصرى قبل ١٩٥٢.

وينص القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ على سلطة الإدارة على المنظمات الأهلية فى ثلاثة أمور:

١ - الرقابة على تكوين الجمعيات كما ذكر سابقًا. إلا أن هناك بعض التسامح الذى يظهر فى اشتراط أن يكون رفض طلب تكوين الجمعية مسبباً كما حدد القانون مدة ستين يوما للتظلم من قرار الرفض (م ١٢).

٢ - الرقابة على نشاط الجمعيات، وتنقسم إلى رقابة سابقة عند الإشهار وأثناء عمل الجمعية وهى ما تنص عليه (م ٢٧) من القانون من خضوع الجمعيات لرقابة الجهة الإدارية المختصة بفحص أعمال الجمعية والتحقق من مطابقتها للقوانين ونظام الجمعية وقرارات الجمعية العمومية. كما تتمثل هذه الرقابة أيضاً فى حضور ممثلى جهة الإدارة اجتماعات الهيئات التنفيذية للجمعيات (م ٣٩).

أما النوع الثانى من الرقابة فهو الرقابة اللاحقة، وتعنى سلطة الإدارة فى التدخل فى قرارات الجمعية بعد صدورها سواء بإلغاء القرارات أو إبطالها أو وقف تنفيذها (م ٣٣) على أن يكون قرار الإدارة قابلا للطعن أمام القضاء الإدارى.

٣ - سلطة الإدارة فى حل الجمعيات أو دمجها فى جمعيات أخرى. وتعتبر تلك أهم صور تدخل الإدارة فى عمل الجمعيات لأنها تعنى إنهاء الوجود القانونى والمادى للجمعيات بواسطة قرار إدارى. وقد كان المشرع المصرى يعطى هذه السلطة فى الخمسينيات للقضاء فقط (ق الجمعيات المصرى رقم ٣٨٤ لسنة ١٩٥٦) (٢١).

هذا بالإضافة إلى أن تكوين الاتحادات الإقليمية والنوعية. ينص على تمثيل وزارة الشئون الاجتماعية والوزارات الأخرى بشكل يجعلها أقرب للتبعية لوزارة الشئون. كما يطبق ذلك بالنسبة للاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة الذى يرأسه وزير الشئون بحكم منصبه. ولا يخفى ما لهذا التنظيم من أثر يصل إلى حد إدماج هذه الاتحادات، وهى الأجهزة التنظيمية للعمل الأهلى. فى وزارة الشئون الاجتماعية وهى جهة الإدارة المسئولة مما يفقد العمل الأهلى جوهره وأساس تميزه وهو الاستقلالية عن النشاط الحكومى. ورغم تعديل القانون المشار إليه سابقا فإن استقلالية الجمعيات عن الحكومة لم تتحقق حيث يتم تعيين رئيس وأعضاء مجلس إدارة الاتحاد من قبل الحكومة.

وخلاصة القول إن القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ كما ذكر فى مذكرته التوضيحية.

# المنظمات الأهلية فى مصر

كان قد صدر لتنظيم عمل الجمعيات الأهلية متسقا مع هدف إقامة المجتمع الاشتراكى الذى كان يقوم على التخطيط المركزى ومسئولية الدولة عن توفير احتياجات الجماهير على مختلف الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لتحقيق التناسق بينها. وفى ظل التنظيم السياسى الواحد كان المطلوب ألا تخرج المنظمات الأهلية فى عملها عن السياسات الصارمة التى تحددها الدولة، وضمانا لذلك سمح هذا القانون بتدخل الإدارة بأشكال عديدة جعلت العمل الأهلى أكثر تبعية للدولة.

أما فى وقتنا الحالى وحيث حدثت فى المجتمع تحولات جذرية وتبنت الدولة سياسة التحرير الاقتصادى التى تقوم على أساس برنامج التكييف الهيكلى التى فرضها صندوق النقد الدولى والتعددية السياسية وتراجع دور الدولة فى تحمل مسئولية الوفاء باحتياجات الجماهير فقد أصبح نمو المجتمع المدنى وتقويته ضرورة ملحة حتى تستطيع مؤسساته تعبئة الجماهير وتشجيع مبادراتها الخلاقة للمشاركة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بهدف تحقيق التنمية. وفى هذا الإطار وحيث يجب أن يواكب القانون احتياجات المجتمع تظهر الحاجة الملحة لتعديل القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بشكل يحقق قدراً أكبر من الاستقلالية حتى يمكن للمنظمات الأهلية أن تقوم بدورها الحقيقى كآلية فعالة فى تسيير المجتمع وتطويره. ورغم أن التعديل الجديد فى القانون قد نص على عدم مشاركة موظفى وزارة الشئون فى مجالس إدارة الجمعيات، إلا أن سلطات الإدارة المشار إليها سابقا مازالت تمثل انتقاصاً كبيراً فى استقلالية الجمعيات الأهلية.

وقد أدت القيود التى يضعها القانون رقم ٣٢لسنة ١٩٦٤ إلى لجوء بعض المجموعات إلى تسجيل نفسها فى الشهر العقارى باعتبارها شركة مدنية غير ربحية وبذلك يمكنها أن تعمل بشكل مستقل عن وزارة الشئون الاجتماعية. غير أنه فى الفترة الأخيرة تنبهت الحكومة إلى هذا الشكل التنظيمى وبدأت فى محاربته حيث أعلنت وزارة العدل أن هذه الشركات المدنية ليس لها الحق فى ممارسة الأنشطة الخاصة بالجمعيات والمنصوص عليها فى القانون رقم ٣٢ وأن هذه الممارسة تعرض أعضاءها للمساءلة الجنائية.

## ثانياً التمويل:

يعتبر التمويل من أهم القضايا التى تؤثر فى أداء المنظمات الأهلية، فبدون توفير المصادر المالية لا تستطيع المنظمات الأهلية تحقيق أهدافها، ومصادر التمويل إما أن تكون وطنية حكومية، أو وطنية خاصة مثل اشتراكات الأعضاء والمنح والهبات الخاصة وبيع منتجات المنظمة، أو مصادر أجنبية.

بالنسبة للمصادر الحكومية فقد نص ق ٣٢ لسنة ١٩٦٤ فى (م ٨٩) على إنشاء صندوق لإعانة الجمعيات والمؤسسات الخاصة والاتحادات المشهرة طبقًا لأحكام هذا القانون. وتتكون موارد هذا الصندوق من (م ٩٠) حصيلة الرسوم الإضافية المفروضة لصالح الأعمال الخيرية. والمبالغ المدرجة بالميزانية العامة للدولة لإعانة الجمعيات والمؤسسات الخاصة، وحصيلة ضريبة المراهنات المفروضة بالقانون رقم ١٠ لسنة ١٩٢٢، وحصة وزارة الشئون الاجتماعية فى القيمة الاسمية لأوراق اليانصيب، وكذلك حصيلة التبرعات والإعانات التى تقررها البنوك والمؤسسات العامة والشركات للجمعيات والمؤسسات الخاصة. وقد نص القانون أيضا (م ٢٣) على إمكانية قبول الجمعيات للهبات الأجنبية بشرط موافقة وزارة الشئون الاجتماعية وتقدم وزارة الشئون معونات لبعض الجمعيات التى تقوم بخدمات ترى الوزارة وجوب أن يكون لها الأولوية لأهميتها للمجتمع المحلى. وتتنوع هذه الإعانات بين إعانات دورية وانشائية واستثنائية وتأثيثية. وقد وصلت الإعانة الحكومية لعدد ١٨٠٣ من جمعيات الرعاية من جميع أنحاء الجمهورية فى السنة المالية ٩٠/ ١٩٩١ إلى ١٨٧٠١٥٣٧ جنيها مصريا أو حوالى خمسة ملايين ونصف المليون من الدولارات، ولعدد ٢٢٣١ من جمعيات التنمية مبلغ ٧٧٧٥٦٥ جنيهاً مصرياً أو حوالى مليونين ونصف المليون من الدولارات(٢٢). ويعنى ذلك أن متوسط الإعانة للجمعية ما يقرب من خمسة آلاف جنيه. وهى وإن كانت لا تكفى لتحقيق أغراض الجمعيات النشيطة إلا أنها لا يمكن الاستغناء عنها كمورد ثابت حتى الآن.

أما بالنسبة للتمويل الأجنبى فقد بدأ فى التزايد فى الفترة الأخيرة حين اهتمت الوكالات الدولية والمنظمات الأهلية الدولية وبعض الحكومات الأجنبية

# وإمكانيات التطوير

بمساعدة المنظمات الأهلية فى مصر. على أن هناك المحاذير المتعلقة بالتمويل الأجنبى فإنها رغم الفلسفة الديمقراطية التى تحكم علاقات المنظمات الأهلية الدولية فإن العلاقة بينها وبين المنظمات الأهلية الوطنية مازالت محكومة بثنائية المانح / المستقبل.

ورغم تأكيد خطاب عديد من المنظمات الأهلية الدولية على العلاقات الأفقية الندية حيث يسمونها شبكة العلاقات أو التحالفات إلا أنه فى واقع الأمر أن المعلومات والمبادرات توجد أولا فى المنظمات الدولية المانحة. ثم تذهب بعد ذلك كمقترحات للمنظمات الوطنية التى تتلقى المساعدة. كما تؤدى القيود المرتبطة بالتمويل إلى جعل برامج المنظمات الأهلية مسوقة بتوجهات الجهات المانحة سواء كانت حكومة أو هيئة أجنبية، وقد تجبر كثير من المنظمات على الالتزام بقواعد وتصورات عن ماهية التنمية مما يؤدى إلى أن تفقد هذه المنظمات فاعليتها ورؤيتها الوطنية(٢٣).

ورغم هذه الملاحظات على التمويل الأجنبى فهو مازال ضروريا فى ضوء عدم كفاية المعونات الحكومية وانخفاض الموارد الذاتية للجمعيات التى يجب العمل على زيادتها وعلى زيادة الموارد الوطنية بشكل عام غير أنه من المهم وجود معايير تحكم التعامل مع التمويل الأجنبى بحيث تكفل الحد الأقصى لحرية واستقلالية المنظمة، وحيث تكفل أيضًا عدم وقوع المنظمة تحت تأثير تيارات سياسية تتنافى مع المصالح الوطنية. كما يجب أن توفر المنظمات الشفافية فى حساباتها السنوية منعا للتلاعب ولزيادة ثقة المجتمع فيها.

ورغم ارتفاع الهبات والمنح من الأفراد فى السنوات الأخيرة حيث بدأ كثير من المواطنين إعطاء حصتهم من الزكاة لهذه الجمعيات إلا أن هناك موردًا آخر يجب التركيز عليه وهو قطاع الأعمال كمؤسسات وليس كأفراد، فهذا القطاع يلعب دورا أساسيًا فى تمويل المنظمات الأهلية فى دول الغرب المتقدمة وقد آن الأوان بعد أن بدأ هذا القطاع فى التبلور والنمو فى مصر أن يلعب دورا مماثلا، ولذلك يجب تنظيم حملات لتوعية مؤسسات قطاع الأعمال بأهمية تمويل القطاع الأهلى، كما يجب أن تعفى الحكومة المبالغ التى تتبرع بها المؤسسات من الضرائب دون وضع حد أعلى لذلك كما هو الوضع الآن. كذلك يجب على الدولة إعادة الإعفاءات الجمركية الخاصة باستيراد احتياجات المنظمات الأهلية والتى نص عليها القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ التى وضعت عليها الدولة حدودا بعد ذلك رغم أن السبب الذى قام عليه نص القانون مازال قائمًا وهو أهمية أنشطة هذه المنظمات للجماهير المحتاجة، إلى جانب ضعف مصادرها المالية. وتعتبر المعلومات أداة جوهرية للحصول على التمويل من كل مصادره وخاصة الأجنبية، ويلعب تفتت القطاع الأهلى والمنافسة بين المنظمات دورا سلبيًا يمنع وصول المعلومات اللازمة عن التمويل الدولى بطريقة ديمقراطية، حيث تملك المنظمات الكبيرة والعريقة هذه المعلومات فى غالب الأحيان فى الوقت الذى لا يتوافر فيه للمنظمات الأخرى مصدر رسمى أو خاص يمكن استشارته فى هذا المجال. ويؤدى هذا الوضع إلى أن يدور التمويل الدولى فى دائرة مفرغة لا يستطيع النفاذ منها إلا المنظمات القوية والخبيرة نسبياً.

على أنه من المهم القول هنا بأن على المنظمات الأهلية العمل على تعظيم قدراتها الإنتاجية وتطوير أدائها بحيث يكون اعتمادها الأساسى على مواردها الذاتية مما يوفر لها الاستقلالية عن الحكومة وعن جهات التمويل.

## ثالثا: - البناء المؤسسى للمنظمات الأهلية:

تواجه المنظمات الأهلية تحديًا مؤسسيًا يعنى ضرورة بناء مؤسسات أكثر قوة وأحسن إدارة أى منظمات فعالة يمكنها الحفاظ على استقلاليتها وحركيتها فى الوقت نفسه الذى تتعامل فيه مع المؤسسات الأخرى فى المجتمع.

وتظهر المشاكل فى هذا الإطار فى عدم التجانس والتكامل فى أغلب الأحيان بين الأعضاء المتطوعين وبين الفنيين والموظفين الذين يعملون بأجر فى هذه المنظمات خاصة وأن هناك عدم وضوح فى الرؤية بالنسبة لاختصاصات المتطوعين ومسئوليات العاملين مما أدى إلى حدوث فجوة جعلت المتطوعين مجرد مساعدين للجهاز الفنى(٢٤). كما أن هناك أزمة تظهر فى نقص عدد المتطوعين المدربين حيث أدت الظروف الاقتصادية إلى إضعاف قدرة المتطوعين على التفرغ لعمل المنظمات الأهلية فى الوقت الذى يحتاجون فيه إلى المادة،

ويفضلون، الاستفادة من كفاءتهم فى عمل يدر عليهم دخلا.

من الملاحظ أيضا عجز المنظمات الأهلية بهياكلها الحالية عن الانتشار والوصول إلى المستوى القاعدى لجذب الفئات المستهدفة إلى صفوفها كأعضاء عاملين من أجل تحقيق مصالحهم من خلال هذه المنظمات، خاصة وأن نجاح المنظمات الأهلية لايقاس بتحقيق هدفها الخدمى والإنتاجى فقط وإنما بقدرتها على إدماج الفئات المستفيدة فيها بحيث يتحولون تدريجياً من متلقين للمساعدة إلى أعضاء واعين بحقوقهم وواجباتهم الاجتماعية والسياسية وقادرين على المشاركة فى صنع القرار وعلى تعلم الاعتماد على الذات والاستقلالية(٢٥) من المشكلات الخاصة بالبنية المؤسسية أيضا فى هذه التنظيمات غياب الممارسة الديمقراطية فى داخلها فغالبًا ما تظل القيادات نفسها مسيطرة لفترات طويلة بحيث يحدث نوع من تقنين السلطة وسيطرة الأعضاء القدامى على كل القرارات فى المنظمة مما يؤدى إلى تراخى الأعضاء وإحجامهم عن التغيير وكذلك جمود المنظمة وبعدها عن أن تكون وعاء نشطا لإفراز قيادات جديدة.

### ٤. نقص المهارات الإدارية والخبرات الفنية:

إن الفجوة بين التعرف على أية مشكلة وبين تقديم الحلول لها مازالت هى التحدى الأساسى للمنظمات الأهلية ، ولذلك فمن المهم العمل على تحسين المهارات والتدريب الضرورى لحسن أداء هذه المنظمات. فقد يكون نقص التمويل سبباً من الأسباب المباشرة لضعف الأداء ولكن نقص التمويل نفسه قد يكون نتيجة لنقص تدريب القوى البشرية العاملة فى المنظمات الأهلية فى مجالات حيوية أخرى.

من المشاكل الأولية التى تظهر هى جهل الأشخاص الذين يرغبون فى العمل والتنظيم من أجل هدف عام بكيفية القيام بذلك. ولذلك يتسبب الجهل بالإجراءات القانونية اللازمة لإنشاء المنظمة فى توقف المبادرات بعد البدء فيها بوقت قصير وقبل تحقيق الهدف المنشود.

وقد يفاجأ أعضاء المنظمة بعد إنشائها بالمعوقات عند تنفيذ الأنشطة مثل نقص التمويل ونقص الخبرة المعرفية لوضع الميزانية ومسك الحسابات، ونقص الخبرة فى مجال التخطيط وفى مجالات تنمية مهارات الاتصال وتسويق المنتجات وتصميم المشروعات.

وتظهر أهمية الخبرة فى الأنظمة والإجراءات المالية والمحاسبية فى أنها تمثل مجموعة من الأسس التوجيهية للمنظمات تمكنهم من إعداد بيانات صحيحة وموثوق بها ما يعزز القدرة على الرقابة المالية وعلى تخطيط البرامج. كما تساعد هذه الخبرات على نقل الأرقام من سجلات الحسابات مباشرة إلى مختلف التقارير التى تقدمها المنظمة إلى الممولين وجهات الإشراف. ولتحقيق ذلك يجب أن يكون العاملون مدربين على مسك دفاتر الحسابات وكتابة التقارير الداخلية حيث يعكس ذلك مستوى كفاءة المنظمة(٢٦).

وتظهر المعلومات القليلة المتوفرة عن مستوى أداء المنظمات الأهلية فى مصر الإحتياج الشديد لمعظمها لتطوير طرق الأداء على أسس علمية. ومن ثم فهى تحتاج إلى تدريب العاملين على أساليب الإدارة والتخطيط وطرق كتابة وتقديم مقترح المشروعات project proposal التى تقدم لجهات التمويل. كذلك التدريب على مهارات الاتصال والتسويق. ويعتبر التدريب على حشد التمويل Fund Rais-ing من الأولويات حيث يفترض إقامة سلسلة علاقات مع قطاعات عديدة، ومستويات مختلفة دولية وحكومية وقطاع الأعمال والفئات المستفيدة والجماهير بشكل عام.

وتمثل الإجراءات التى تتطلبها المنظمات الدولية الممولة من المنظمة التى تطلب الحصول على التمويل عقبة فى كثير من الأحيان حين تفتقد المنظمات الوطنية الخبرة التقنية لكتابة المقترحات على المستوى الذى تتطلبه الجهة الممولة. ويؤدى ذلك إلى أن تستغرق المفاوضات وقتا طويلا مما يعوق أداء المنظمة وينعكس على مدى كفاءتها. وفى بعض الأحيان قد تحرم المنظمة من التمويل لعدم قدرتها على صياغة احتياجاتها فى شكل مشروعات مقبولة من الجهات المانحة.

وقد بدأ الاهتمام فى الفترة الأخيرة من قبل كثير من الوكالات والهيئات الدولية بقضية تدريب المنظمات الأهلية فى مصر. على أنه من المهم أن يوجد فى إطار خطة تطوير العمل الأهلى منظمة مصرية تبحث احتياجات التدريب فى هذا المجال وتضع الأسس المناسبة لتدريب هذه المنظمات على القدرات

# وإمكانيات التطوير

اللازمة فى إطار الدور التنموى الذى يجب أن يلعبه القطاع الأهلى فى مصر.

وأخيراً هناك قضية عامة تؤثر على تطور العمل الأهلى وإمكانية تحوله من مجرد نشاط هامشى يقوم به بعض المتطوعين فى أوقات فراغهم لرغبتهم فى فعل الخير إلى إطار ديناميكى فعال لحركة المجتمع المدنى. وهى قضية وعى الجماهير بماهية العمل الأهلى الشعبى وبالدور الذى يمكنهم أن يقوموا به والنتائج التى يمكن أن يحققوها فى إطاره. وتستلزم تلك القضية أولا وضع الأطر التنظيمية السليمة لممارسة العمل من خلال هذه التنظيمات مع تحقيق درجة من الاستقلالية تسمح بظهور المبادرات الخلاقة، كذلك يجب توصيل المعلومات للجمهور عن هذا القطاع من خلال وسائل الإعلام ومن خلال حملات التوعية فى الريف والحضر الفقير وإلقاء الضوء على التجارب الناجحة فى هذا المجال حتى يمكن تكرارها. على أن هناك أيضا بعض الخطوات الأساسية اللازمة لتطوير العمل الأهلى نذكر منها على سبيل المثال الخطوات التالية:

١ ـ يتبين لأى باحث فى هذا المجال ندرة البيانات المتاحة وقصورها وتشتتها فى مصادر كثيرة. كما يوجد أيضًا تضارب فى البيانات الخاصة بالجمعيات الأهلية ومن هنا تظهر الحاجة إلى الاهتمام بتأسيس قاعدة بيانات خاصة بالجمعيات الأهلية تتوفر فيها أسماء الجمعيات وتوزيعها الجغرافى والأنشطة والخدمات التى تقوم بها ومدى مساهمة أنشطتها فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية من حيث خلق فرص توليد الدخل، والتعليم والتدريب على مهارات جديدة وخلق فرص للعمل. كذلك يجب أن تشمل تلك البيانات حجم العضوية وتقسيمها بحسب النوع، وحجم الفئات المستفيدة.

إن مشروع إعداد دليل عن الجمعيات الأهلية فى مصر يشمل تلك البيانات أو بعضها يعتبر خطوة أساسية تؤدى إلى إمكانية التخطيط لتطوير هذا القطاع على أساس علمى سليم.

٢ ـ يجب إيجاد آلية أو شبكة علاقات Network بين المنظمات غير الحكومية لتبادل الخبرات والمعلومات والتنسيق بين مجهوداتها حتى يمكنها تطوير عملها وتعظيم قدراتها على المشاركة فى صنع القرارات، وقد يمكن أن يؤدى ذلك إلى زيادة قدراتها على التفاوض على المستوى القومى والدولى.

٣ ـ ضرورة العمل على إعادة النظر فى قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ (الذى صدر فى تناغم مع بناء المجتمع الاشتراكى) وتعديله حتى يتلاءم مع المعطيات الجديدة الناتجة عن تبنى الدولة لسياسة تحرير الاقتصاد ونظام التعددية السياسية والذى يحتم إعطاء المنظمات الأهلية قدراً أكبر من الاستقلالية وحرية الحركة حتى يصبح قنوات فعالة للمشاركة الشعبية. ولذلك فإن من المهم تشكيل مجموعة عمل لدراسة هذا القانون ووضع اقتراحات بالتعديلات المناسبة بحيث يقدم كمشروع لمجلس الشعب. على أن تستطلع مجموعة العمل وجهات نظر العاملين فى القطاع الأهلى خاصة وأنهم أكثر الناس خبرة بالتعامل مع القانون الحالى.

٤ ـ أهمية الدعوة لزيادة المصادر الوطنية لتمويل القطاع الأهلى مع ضرورة التوجه إلى قطاع الأعمال فى مصر للمساهمة فى هذا التمويل كمؤسسات وليس كأفراد فقط على أن تعفى مساهمات هذا القطاع من الضرائب دون وضع حد أعلى ويمكن إنشاء صندوق خاص لتمويل المنظمات الأهلية بحيث تتجمع فيه المصادر المختلفة، وتقوم بإدارته هيئة منتخبة من العاملين فى القطاع الأهلى. على أن ينظم هذا الصندوق حملات سنوية أو نصف سنوية لجمع المال. وتوزع حصيلة الصندوق على القطاعات المختلفة للمنظمات الأهلية طبقًا للاحتياجات اللازمة لبرامج عملها.

يمكن كذلك إعداد دليل بمصادر التمويل الأجنبية وكيفية التعامل معها وتوزيعه على الجمعيات الأهلية حتى تزيد قدرة هذه الجمعيات على التعامل مع الهيئات الممولة.

٥ ـ وضع تعريف واضح للمنظمات النسائية، والقيام بحصر المنظمات التى تعمل فى مجال المرأة وتصنيفها تبعًا للمجال الجغرافى ونوع النشاط الذى يقوم به والفئات المستفيدة وإصدار دليل يتضمن هذه المعلومات حتى يمكن لهذه المنظمات التنسيق والتعاون مع بعضها بعضا وقد تكون هذه المنظمات هى النواة الحقيقية لتأسيس تنظيم نسائى للمرأة على المستوى القومى.

٦ ـ حث الجمعيات الأهلية النسائية على العمل على نشر بنود اتفاقية إلغاء كل أنواع التمييز ضد المرأة، وتوعية النساء بها على كل المستويات الريفية والحضرية من أجل تعريف النساء والمجتمع بحقوق المرأة كما كفلتها المواثيق الدولية. ويجب فى هذا الإطار العمل على وصول حملات التوعية هذه إلى وسائل الإعلام.

٧ ـ دراسة إمكانية تنظيم الجماهير فى الريف الفقير فى تنظيمات قاعدية Grass Root تكون إطاراً منظماً لمبادرتهم ويستطيعون فيها التعبير عن احتياجاتهم الحقيقية وإيجاد الوسائل المناسبة لإشباعها. بحيث يخلق ذلك مناخاً مناسباً للتدريب على المشاركة الديموقراطية. ■

## المراجع والهوامش:

* أعدت هذه الدراسة فى يناير ١٩٩٤ بطلب من المجلس القومى للطفولة والأمومة وأدخلت عليها بعض الإضافات الطفيفة عند إعدادها للنشر.


١ ـ شهيدة الباز. دور المنظمات الأهلية فى تحقيق التنمية الشاملة، مجلد أوراق ندوة «آفاق استمرارية التنمية فى التسعينيات ودور برنامج الأمم المتحدة الإنمائى فى العالم العربى» برنامج الأمم المتحدة الإنمائى، القاهرة ١٧ ـ ١٩ مارس ١٩٩٠ ص ١.

٢ ـ على الصاوى، المنظمات غير الحكومية والتحول الديمقراطى، مقدمة نظرية، بحث، مؤتمر التنظيمات غير الحكومية والشرق أوسطية فى استراتيجية التنمية الوطنية، القاهرة أبريل ١٩٩٣، ص ٣.

٣ ـ Telmo - Rudi Frantz, The Role of Ngos in The strengthening of Civil society, paper, conference on "Development Alternatives The challenge For Ngos, Regents College, London, March 1987 p.16.

٤ ـ على الصاوى، مرجع سابق، ص ١٣.

٥ ـ شهيدة الباز: العمل الأهلى العربى ـ الواقع والطموح فى مجلد بحوث ودراسات مؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، القاهرة، ٣١ أكتوبر، ٣ نوفمبر ١٩٨٩، ص ٤٧.

٦ ـ شهيدة الباز،دور المنظمات الأهلية فى تحقيق التنمية الشاملة، مرجع سابق، ص ٢.

٧ ـ زينب النجار ومصطفى الماحى، الجمعيات التطوعية ودورها فى التنمية الاجتماعية فى مصر، بحث مقدم إلى ندوة «دور المنظمات التطوعية والتنظيمات الأهلية فى التنمية الاجتماعية، جامعة الدول العربية، الإدارة العامة للشئون الاجتماعية، القاهرة ١٥ / ١٧ نوفمبر ١٩٩٣، ص ١.

٨ ـ يحيى حسن درويش تاريخ العمل الأهلى الاجتماعى التطوعى فى المجتمع المصرى مجلد بحوث ودراسات مؤتمر التنظيمات الأهلية العربية م. س. ذ، ص ٧٨.

٩ ـ المؤشرات الإحصائية فى مجالات الرعاية والتنمية الاجتماعية لعام ٩٠/ ١٩٩١ وزارة الشئون الاجتماعية، الإدارة العامة لمركز المعلومات والتوثيق، القاهرة ١٩٩٣ مأخوذة من جدول رقم ١٦٦.

١٠ ـ المرجع السابق.

١١ ـ المرجع السابق. هذا الجدول مأخوذ من جدول رقم ١٦٧، ١٦٨.

١٢ ـ الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، دراسة عن سياسة العمل الاجتماعى الأهلى فى مصر، القاهرة، ١٩٨٣ ص ٢٣ ـ ٢٦.

١٣ ـ تهانى هيكل ومارى أمين، التنسيق بين الهيئات الأهلية وإيجاد شبكة علاقات بينها، بحث مقدم لمؤتمر «الوضع الصحى للمرأة والاتفاقية الدولية»، رابطة المرأة العربية، ٧ ـ ٩ يونية ١٩٩٣، القاهرة ص ٤.

١٤ ـ دلال البزرى، المرأة فى العمل الأهلى العربى، مجلد بحوث ودراسات مؤتمر المنظمات الأهلية العربية م.س. ذ.

١٥ ـ شهيدة الباز ـ دور المنظمات الأهلية فى تحقيق التنمية الشاملة، م.س.ذ، ص ٨.

١٦ـ هذا الجدول مركب من عدة جداول فى: الجهاز المركزى للتعبئة والإحصاء، إحصاء الجمعيات الخيرية المعانة ١٩٨٨، القاهرة، مايو ١٩٩٢، ص١، ٦، ١١، ١٦، ٢١، ٢٦.

١٧ ـ من أبرز الأمثلة الناجحة لهذه الجمعيات الجمعية القبطية الإنجيلية، وجمعية الصعيد وجمعية كاريتاس مصر، وكذلك مركز دراسات المرأة الجديدة الذى يتبنى الدفاع عن قضايا المرأة.

١٨ ـ أمير سالم، دفاعًا عن تكوين الجمعيات، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٦.

١٩ ـ القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة، المذكرة الإيضاحية، ص ٨.

٢٠ـ المرجع نفسه ص ٩.

٢١ ـ محمد نور فرحات ملاحظات على التنظيم القانونى للجمعيات فى التشريعات العربية، فى مجلد بحوث ودراسات مؤتمر التنظيمات الأهلية العربية م. س. ذ ص ٤١٧ ـ ٤٣٠

٢٢ ـ المؤشرات الإحصائية، وزارة الشئون الاجتماعية، إحصائيات ٩٠/ ٩١، القاهرة ١٩٩٣، جداول رقم ١٦٩، ١٧٠.

٢٣ ـ Andere's Thompson. The Nonprofit sector in south America, Argentina, Brazil. Chile and uruguay, paper in the 3 rd international conference of Research on, Voluntary and Nonprofit Organizations,indiana University indianapolis, March 1992, pp. 15, 16.

٢٤ ـ يحيى درويش، مرجع سابق، ص ٧٧ ـ ٨٦.

٢٥ ـ Telmo Rudi Frantz, op cit, p14.

٢٦ ـ Thompson, op. cit, p.14.

# الفن والمحرمات
# من
# منطلق عصرى - التجربة المصرية


## نازلى مدكور


قد يبدو للوهلة الأولى أن الفن والمحرمات هما كلمتان تلغى كل منهما وجود الأخرى ومع ذلك فقد تمكن الفن من التعايش مع المحرمات وتوليد الطاقات اللازمة لنمو جمالياته بطريقة تسمح على الدوام بصياغة معنى كلى من هاتين الكلمتين فى علاقتها بالأخرى.

قد استخدمت كلمة المحرمات فى هذه الدراسة بمعناها المقيد لأدلل بها على الحدود والحواجز التى تقيد عملية الإبداع الفنى وليس للدلالة على المحرمات المقدسة. فالمحرمات بمعناها الأساسى تعنى الممنوعات الدينية والسياسية والجنسية والأخلاقية وهى دائمًا قائمة أو فعالة. لكن على مستوى آخر من التحليل نجد مفهوم المحرمات قد اكتسب تفسيرات جديدة فى مجال الفن الحديث ورغم أن تلك المحرمات الجديدة فى الفن هى موضوع بحثى هذا فإن ذلك لا يعنى تجاهل أو التقليل من شأن المحرمات الأساسية التى أشرت إليها خاصة فى منطقتنا وفى هذه الفترة بالذات من تاريخنا.

إن ما يعنينى فى هذا المقال هو ذلك النوع من المحرمات الفنية التى أصبحت تفرضها علينا التوجهات الحديثة للثقافة الغربية، وهى محرمات تنصب أساسًا على مضمون الفن وأسلوبه أكثر مما تنصب على موضوعاته، فالاتجاه السائد لفن ما بعد الحداثة قد حدد بالفعل ما يصلح وما لايصلح فى الفن من حيث المضمون والشكل والموضوع، ويذكرنا هذا بوضع كان سائداً منذ سنوات فيما يخص كل من الفن التجريدي والتشخيصى حيث كان يعتبر تشبيه الحياة من المحرمات التى فرضتها المؤسسات والمراكز الفنية وحركة النقد الفنى الغربية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت، وسأحاول هنا أن ألقى بعض الضوء على انعكاس تلك المحرمات الفنية الجديدة على الإبداع المصرى المعاصر.

إن التجربة المصرية فى علاقتها بالمحرمات الفنية الحديثة (وكذلك المحرمات الأساسية) قد اتخذت منحى خاصًا يرتبط بظروف نشأة الفن الحديث فى مصر وتطوره التاريخى. بدأت حركة الفن المصرى الحديث مع بداية العقد الثانى من القرن العشرين بعد إنشاء كلية الفنون الجميلة فى عام ١٩٠٨ ويجب التنويه هنا إلى أنه قبل هذا التاريخ كانت هناك قطيعة شبه كاملة استمرت لأكثر من ألف سنة مع التراث التشكيلى المصرى القديم والقبطى فى التصوير والنحت. وقد نما خلال فترة القطيعة فن إسلامى زخرفى قوى ارتكز أساسًا على العمارة واحتياجاتها والمشغولات مع تجنب مقصود للتشخيص فى الرسم والنحت وخلال القرن التاسع عشر حدث لقاءان مهمان مع الفن الغربى كان الأول أثناء الحملة الفرنسية على مصر فى ١٧٨٩ حين قام الفنانون الفرنسيون الذين أتوا مع نابليون بونابارت بوصف

مصر بعناية فائقة في رسومهم التي بهرت المصريين، ثم جاء اللقاء الثاني بتولي أسرة **محمد علي** في عام (١٨٠٥) حيث جلب حكامها المتتاليون فنانين أوروبيين إلى مصر لإنشاء القصور وزخرفتها ورسم اللوحات الشخصية لأفراد الأسرة المالكة.

وفي العقد الثاني من القرن العشرين تم استقدام الفن الأوربي الحديث إلى مصر فأتى حاملا معه الحريات التي كان قد حققها والمحرمات التي كان قد تخطاها وتلك التي خلقها، أي أننا استوردنا المنتج النهائي للفن في ذلك العصر دون المرور بالتطور الطبيعي الذي أفضى إليه تماما مثل نقل التكنولوجيا كمنتج نهائي للتقدم العلمي الغربي الذي لم نمر به في بلادنا وقد كان من نتيجة ذلك أننا لم نتمكن من التوصل إلى آلية وطنية تتعامل مع الحدود والحواجز التي تفرضها على الفن المحرمات المحلية. لقد استطاع الغرب أن يبلور نظامًا يقوم بتحويل المنتج الفني أتوماتيكيًا إلى ثقافة مما يسمح للفن بأن يتلاحم مع مجتمعه عاكسًا لمختلف جوانبه ومؤثرًا فيه. هذا التطور لم يحدث في منطقتنا حيث لايزال الفن هامشيًا ولم يخترق المجتمع بشكل كامل ولا يحتل موضعًا قياديًا في المجرى الأساسي للثقافة مثل فنون الكلمة.

والواقع أنه ليس هناك إطار نظري واضح فيما يخص إنتاج الفن أو استقباله. إن تخطي الحدود والجواجز التي تفرضها المحرمات لا يمكن أن يتأتى من خلال سلعة مستوردة وإنما يتطلب ذلك موقفًا



متسقًا ينمو من لحظة تاريخية اجتماعية وسياسية محددة، فعندما لفظت الطليعة الأوروبية الفن الأكاديمي بانتماءاته البرجوازية كان ذلك بناء على قناعتها «الطوبوية» بأنه في إمكانها أن تخلق مجتمعًا جديدًا، ولقد نمت بذور الطليعية المصرية لفترة قصيرة في الستينيات وإن كان قد وهن عنفوانها مع هزيمة (١٩٦٧) التي لم تكن هزيمة عسكرية فقط، وإنما كانت ضربة قوية للمثقفين المصريين أيضًا.. ضربة أصابت ثقتهم بأنفسهم وإيمانهم بقدرتهم على تحقيق تغيير حقيقي في المجتمع المصري، ومنذ ذلك الحين حدثت عدة مواجهات المحرمات وتم تخطي الحواجز بشكل فردي متقطع وليس في شكل حركة فنية متسقة.

أما اليوم فإن الفنان المصري يجد نفسه عند نقطة تتقاطع فيها ثقافتين، الثقافة العالمية والثقافة المحلية وهو مضطر للتعامل مع الاثنين في شكل المتلقي الذي يختلف اختلاف الثقافتين.. وفيما أرى فإن الفن عندنا يواجه في الوقت الحالي - ضمن ما يواجه - معضلتين مهمتين - آتيتين من الخارج تضعان حدودًا وحواجز أمام الإبداع الفني المحلي:

**أولا :**

الاتجاه التاريخي Historicist approach في متابعة تطور الفن الحديث.

**ثانيًا :**

النظرية التفكيكية Deconstructionist theory وما نشأ عنها

من مدارس فنية (ما بعد الحداثة وعبر الطليعية).

أولا:

فى إطار الاتجاه التاريخى لرصد تطور الفن فإن الفن الحديث يصبح مقننًا فى تتابع حتمى للاتجاهات الفنية السائدة ابتداء من سيزان وما تلاه من مدارس فنية وصولا إلى الفن الأمريكى ثم فن ما بعد الحداثة بعد ذلك. ووفقًا لهذا التاريخى فإن ما لا يتطابق مع هذه المسيرة يعتبر ثانوى وغير ذى أهمية.

وبما أن الفن المصرى تختلف مرجعيته التاريخية ـ الاجتماعية عن الفن الغربى فإنه حين يكون صادقًا لا يستطيع أن يجد مكانًا فى إطار هذا المنهج المحدود ـ جغرافيًا وفكريًا ـ لرصد تطور الفن.

على أن الساحة الغربية تشهد الآن ركودًا ملحوظًا فى مجال الإبداع مما أدى إلى بروز قدر من الاهتمام المشوب بالتحفظ تجاه ما يسمى بالتعددية الثقافية Multi-Culturalism والتفسير التعددى للفن Pluralist Interpretation وهكذا أصبح هناك فى الغرب اتجاه جديد لدعوة الفنانين المنتمين لثقافات وأجناس مختلفة للمشاركة فى الحلبة الفنية الدولية Universal forum سواء كان هؤلاء آتين من خارج البلاد أو من بين الأقليات العرقية المقيمة داخلها، ولكن ذلك الاتجاه لا يعبر كما قد يبدو للوهلة الأولى عن اهتمام أصيل بهذه الثقافات الأخرى إذ إن كل ذلك يجرى ضمن الاتجاه السائد الآن والذى يعمل على القضاء على الاختلافات المحلية والعرقية فى إطار نظام عالمى جديد يجنح أكثر ما يجنح إلى التسطيح وعدم مراعاة الاختلاف. ومن ناحية أخرى فإن اختيارات مراكز الفن الغربية ومؤسساتها سوف تقع بالضرورة فى سياق «شوفينية» قومية تحت مسمى جديد هو «العالمية»، وليس من المتوقع ـ وهذا مفهوم ـ إلا أن يكون ذلك طريقًا ذا اتجاه واحد منطلقًا من مرجعية غربية ثابتة. (كان بينالى فينسيا ١٩٩٣ دليل على ذلك)، فالحقيقة أن كلمة «عالمية» Universalism قلما جاءت لتعنى «التعددية».

إن الاتجاه التاريخى لتتبع التطورات الفنية والانحياز الكامن فى مصطلح «العالمية» له تأثير كبير على توجهات الفنان المصرى المعاصر الذى يطمح إلى الوصول إلى الاعتراف العالمى، إذ إن ذلك قد يعمل على طمس نقاط اختلافه فى حين أن ذلك الاختلاف هو ما يميز فنه عن القوالب السائدة فى الغرب.

ولا يجب أن يفهم من ذلك أننا نعلق مشاكل الإبداع الفنى عندنا على الغرب وحده كما كان يحدث وقت الاستعمار الذى كانت تعلق عليه كل نواقصنا. فالحالة هنا مختلفة تمامًا، ففى حين كانت علاقة الاستعمار بنا سلبية واضحة فإن علاقتنا بالفن الحديث الأوربى بدأت بشكل إيجابى فى البداية وإن كان قد بدأ يشوبها الآن قدر من المرارة بعد أن اتضح عدم مرونة الرؤية الغربية للفن المعاصر.

إن الاتجاه التاريخى يحد من نطاق المنتج الفنى ومرجعيته وهذا فى رأيى قد يكون أكثر تقييدًا للفنان من محاولته اتخاذ بعض المحرمات الدينية أو السياسية أو الخلقية كموضوعات لأعماله، ففى حين تنبع تلك المحرمات الأساسية كحدود مفروضة على الفنان من بيئته الخاصة فإن المحرمات الفنية الحديثة تأتى من الخارج لتصبح جزءًا لايتجزأ من فكر الفنان وتتحكم فى إبداعه، وهنا يكمن الخطر.

ثانيًا:

يتسم الفن الغربى المعاصر فى عالمنا اليوم بدرجة هائلة من التشبع الناتجة عن أن تطور الفن على مدى العصور جعل من الصعوبة بمكان أن يطرح الفن قيمًا جمالية جديدة بعد أن عرف كل شىء وفعل كل شىء وتأتى الفلسفة المصاحبة لهذا الوضع الفنى معتمدة تمامًا على النظرية التفكيكية الحديثة التى تعمد إلى تفكيك معنى الفن بعد أن كان قد تفكك مظهره المادى خلال القرن الحالى وذلك خلافًا للتقليد الفلسفى العتيد الذى ساد طوال تاريخ البشرية والذى كان يتجه دائمًا للبحث عن معنى الوجود الإنسانى.

وتتسم هذه النظرية بفقدان وحدة الكيان وعدم اتساق الرؤية واختفاء العقيدة الإلهية أو النظام المقدس "Sacred Order"، كما تعنى تلك النظرية انتفاء المثالية وتقهقر الثقة فى القوى المتسامية للفن، إن فن ما بعد الحداثة لا يعلن الحرب على التحديات التى يواجهها بل

على العكس من ذلك هو يعيش فى حالة تواطئية مع ما يقوم بمواجهته ويصبح لا يختلف عنه. إنه يسعى لإيجاد مكان له ضمن إطار عالم عبثى يقوم بالتعليق عليه من منطلق تواطئى وليس صراعى.

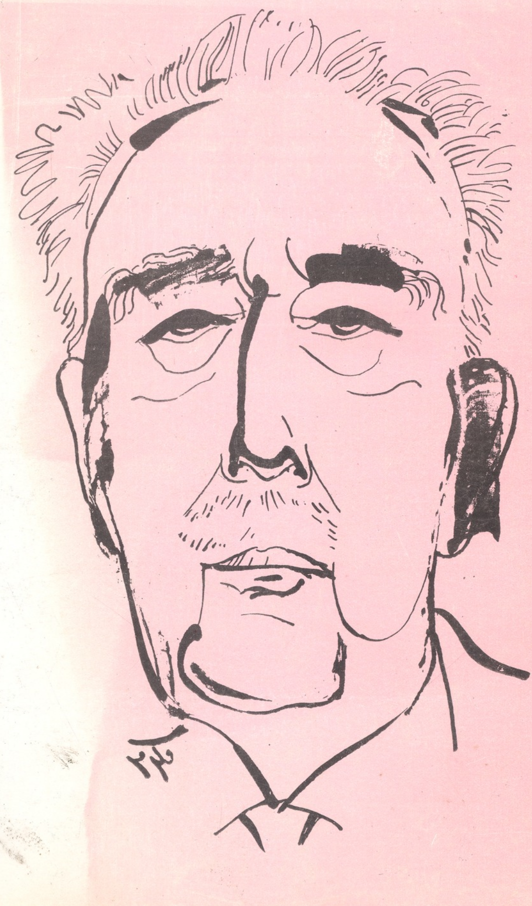
وحيث إن أوضاعنا التاريخية ـ الاجماعية تختلف عن الغرب بالرغم من عملية التلقيح المتبادلة من الجنوب إلى الشمال قبل عصر النهضة ومن الشمال إلى الجنوب بعد ذلك فإن الفنان المصرى لا يزال يؤمن بإمكانية وجود بديل لليأس التام. فهو معنى بطرح جمالية بديلة لا تزال تهتم بالقيمة والخصوصية والتفرد والمهارات الفنية والتى لم يعد يبحث عنها فنان ما بعد الحداثة. أما عندنا فالفنان ما زال يسعى إلى فن تلتحم فيه المشاعر والخيال والفكر.. فن يغوص فى الذاكرة الإنسانية ولايعرض عن الروائية أو الرومانسية أو الميتافيزيقية، فن مازال مرتبطاً ببيئته الخاصة ولايتواطأ مع المحرمات السائدة فيها فالمناخ التاريخى الاجتماعى Socio–Historical لفهم وتفهم ومعايشة فلسفة ما بعد الحداثة غير متوفر عندنا.

إن هذا التباعد ما بين هذين الموقفين الفلسفيين لمعنى الحياة يلقى الضوء على الهوة التى تفصل بين التقاليد الفنية المترتبة على كل منهما، ووجود هذه الهوة هو مايضع الفنان المصرى فى حالة ارتباك فيبقى بلا أدوات مناسبة أو معرفة كافية أو حساسية خاصة تؤهل للقيام بتحليل دقيق ومتكامل لما هو سائد فى الغرب مما يدفع بفنه إلى أغوار تلفيقية تزويقية Coametic ec-clecticism إن الفنان المصرى يقع فى مفترق الطرق ما بين فلسفتين لإدراك العالم، ولذا فهو يواجه مشكلة متنامية تخص لغته الفنية ذاتها ومرجعيته الدلالية وذلك بفرض قيوداً على إبداعه وعلى قدراته التعبيرية، وهذه المعضلة تشكل حدوداً وحواجز ذات أهمية كبرى على الإبداع الفنى المصرى، إن خطورة هاتين المعضلتين النابعتين من المحرمات الفنية الآتية من الخارج تكمن فى أنه بالرغم من أنهما لاتنبعان من داخل حدودنا الجغرافية إلا أنهما تصبحان جزءاً لا يتجزأ من فكر الفنان ذاته فى أن المحرمات الأساسية وإن كانت تفرضها الظروف المحلية فهى تقابل بحالة من الرفض المبدئى الذى يولد حالة من الصراع بينها وبين الفنان تستمر صعوداً وهبوطاً من عصر إلى آخر.

والسؤال الذى يفرضه علينا هذا الوضع هو: هل ستتبلور فى المستقبل أطروحات فنية جديدة ـ بديلة ومتعددة الثقافات ـ قادرة على مواجهة تحديات هذه المحرمات الفنية التى تفرزها وتشكلها تيارات الفن والنقد الفنى السائد فى العالم الآن؟ لا شك أن الجواب ما زال فى علم الغيب وإن كان فى النهاية يبدو أن العالم لا يحصل إلا على الفن الذى يستحقه. ■

**نعتذر عن الخطأ غير المقصود فى العدد الماضى، والخاص بنهاية موضوع ـ تيارات الإلحاد فى انجلترا فى القرن الماضى ـ والذى تم قطعه دون مبرر منطقى.**

الغلاف الأخير
جاك بيرك
بريشة الفنان: مكرم حنين



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب